

Aus dem Institut für Humangenetik der Universität Marburg
Direktor: Prof. Dr. G. G. Wendt

ANTHROPOLOGISCHE MATERIALIEN IM
"ALTEN TESTAMENT"
UNTER GESICHTSPUNKTEN DER GENETISCHEN
EHE- UND FAMILIENBERATUNG

INAUGURAL-DISSERTATION
zur
Erlangung des Doktorgrades der gesamten Medizin
dem Fachbereich Humanmedizin der
Philipps-Universität Marburg
vorgelegt von

SABINE SUNDHOFF
aus Halle/Saale

Marburg 1976

Druck: Görich & Weiershäuser, Marburg

Aus dem Institut für Humangenetik der Universität Marburg
Direktor: Prof. Dr. G. G. Wendt

ANTHROPOLOGISCHE MATERIALIEN IM
"ALTEN TESTAMENT"
UNTER GESICHTSPUNKTEN DER GENETISCHEN
EHE- UND FAMILIENBERATUNG

INAUGURAL-DISSERTATION
zur
Erlangung des Doktorgrades der gesamten Medizin
dem Fachbereich Humanmedizin der
Philipps-Universität Marburg
vorgelegt von



SABINE SUNDHOFF
aus Halle/Saale

Marburg 1976

Druck: Görich & Weiershäuser, Marburg

Angenommen von dem Fachbereich Humanmedizin
der Universität Marburg am 11.6.1976



gedruckt mit Genehmigung des Fachbereichs

Dekan: Prof. Dr. H. Oepen
Referent: Prof. Dr. H. Oepen
Correferent: Prof. Dr. H. Lauer

Inhaltsverzeichnis

	Seite
I. <u>Methodik</u>	1
II. <u>Einleitung</u>	3
III. <u>Hauptteil</u>	6
A <u>Ehe, Familie, Sippe</u>	
1. Voraussetzungen und Bedingungen der Eheschließung	7
a) Auswahl der Ehepartner durch die Eltern als Normalfall	7
b) Zahlung eines Brautpreises durch den Verlobten	8
c) Unberührtheit als Verpflichtung der Braut	8
2. Einschränkende Bestimmungen in der Auswahl der Ehepartner	10
a) Gebot der Heirat innerhalb der Sippe	11
b) Verbot der Heirat mit nahen Blutsverwandten	11
3. Aufgaben der Ehepartner und ihre soziale Bedeutung	14
a) Funktion des Mannes	15
b) Funktion der Frau	16
4. Nachkommenschaft als Sinn der Ehe	20
5. Sonderformen der Ehe bei Kinder- losigkeit	24
6. Ehescheidung und Ehebruch	26
7. Unterordnung des Individuums zugunsten einer gemeinschaftlichen Ordnung	30
B <u>Hygiene und Medizin</u>	31
1. Die israelitische Medizin zur Zeit des AT	31
2. Vorschriften über reine und unreine Tiere	34
3. Ritual der Beschneidung unter ver- schiedenen Gesichtspunkten	35
4. Erkrankungen der Genitalien	37

	Seite
5. Bestimmungen für Wöchnerinnen und Menstruierende	39
6. Behandlung von Aussätzigen und Pestkranken	41
7. Umgang mit Geisteskranken	44
C <u>Kult und Ritus</u>	46
1. Entheiligung und Riten der Reinigung . . .	48
a) Heiligung und Verunreinigung durch Berühren	48
b) Wiederherstellung der Reinheit	49
c) Medizinisch-hygienischer Aspekt der Reinigungsriten	50
2. Verschiedene Arten von Opfern, ihr Ursprung und ihre Entwicklung	51
3. Wesen und Herkunft der Feste	56
a) Sabbat als religiöse und soziale Einrichtung	56
b) Regelmäßig wiederkehrende Feste	58
D <u>Recht und Gesetz</u>	60
1. Verfehlungen gegen religiöse Vorschriften	60
a) Übertretung der Sabbatbestimmungen . .	60
b) Bestrafung des Götzendienstes und der Gotteslästerung	60
2. Verletzung der sittlichen Normen	61
a) Gesetze über Unzucht und Gewaltverbrechen	61
b) Eigentumsdelikte und Regelung der Leibeigenschaft	62
3. Soziale Gerechtigkeit und Respektierung des Nächsten	63
4. Ursprünge und Entwicklung des israelitischen Rechts	65
IV. <u>Schluß</u>	70
V. <u>Zusammenfassung</u>	82
VI. <u>Literaturverzeichnis</u>	84
VII. <u>Konkordanz</u>	88

I. Methodik

In der vorliegenden Arbeit ist als Primärquelle die Bibel, und zwar speziell das Alte Testament in der deutschen Übersetzung von Martin Luther verwendet worden. Die Bezeichnung und Abgrenzung "Altes Testament" hat sich erst während der Entwicklung der verschiedenen christlichen Glaubensrichtungen herausgebildet, im Judentum existierte der Begriff ursprünglich nicht (14, Bd I, Sp. 1125). Diese Texte waren eine Zusammenstellung der heiligen Schriften, d. h. göttlicher Regeln und Gebote; der Kanon, der das religiöse Leben maßgeblich bestimmte (14, Bd. I, Sp. 1123). Die Gliederung und Anzahl der verschiedenen Bücher waren Schwankungen unterworfen, das Hauptkriterium war aber immer die Dokumentation der Offenbarung Gottes. Darin unterschied sich die Heilige Schrift von der übrigen Literatur.

Das Alte Testament stellt nur einen kleinen Ausschnitt aus dem jüdischen Schrifttum des 2. - 1. Jhs. v. Chr. dar, abgeschlossen wurde der Kanon im 1. Jh. n. Chr. (14, Bd. I, Sp. 1122). Die darin schriftlich festgehaltenen Erzählungen basieren auf einer langen mündlichen Überlieferung, so daß es problematisch, wenn nicht gar unmöglich ist, den Wahrheitsgehalt und die im Laufe der Zeit entstandenen Veränderungen gegeneinander abzugrenzen (14, Bd III, Sp 936 - 937). Inwieweit die geschilderten Zustände der Realität entsprechen, ist ein besonders schwieriges Problem der vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, dem wir uns hier nicht stellen können. Sicher ist, daß man die Bibel nicht als getreues historisches Abbild der Gesellschafts- und Lebensbedingungen der Israeliten verstehen darf, zumal die Geschichte der Juden nicht nur durch ihre Bindung an die Religion und die göttliche Ordnung geprägt worden ist, sondern auch in starkem Maß von den Kulturen der Nachbarvölker. Nur an einigen Stellen konnte darauf verwiesen werden.

Diese Einflüsse haben wahrscheinlich bei der Abfassung mancher Gesetzestexte eine Rolle gespielt.

Das Alte Testament ist also eine Schriftensammlung, die nur in begrenztem Umfang Rückschlüsse auf die vorchristlichen Zustände in Israel erlaubt und als literarischer Ausschnitt nicht unbedingt repräsentativ ist. Deshalb müssen die Aussagen zu den israelitischen Verhältnissen in den nachfolgenden Kapiteln relativiert werden. Sie stellen oftmals nur Spekulationen und Hypothesen dar, die nicht als beweisend gelten sollen.

Auch in Bezug auf die Sekundärliteratur, die aus den Fachgebieten Humangenetik, Medizingeschichte und Theologie stammt, muß eine Eingrenzung getroffen werden. In manchen Büchern und Artikeln, von denen einige schon älteren Datums sind, kommen Meinungen zum Ausdruck, die sowohl von zeitabhängigen Gegebenheiten als auch von der Zugehörigkeit zu den verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Strömungen beeinflusst sind. Die sekundären Quellen, die sich mit der Interpretation von Bibelzitataten befassen, sind ebenfalls hauptsächlich nur im Sinne von Möglichkeiten und Vermutungen verwandt worden.

Diese Einschränkungen sind notwendig, sollen sie doch die Schwierigkeiten verdeutlichen, die sich bei einer Rekonstruktion der Lebensverhältnisse des Volkes Israel zur Zeit des Alten Testaments ergeben müssen.

II. Einleitung

In der modernen Ehe- und Familienhilfe spielt die humangenetische Beratung eine zunehmende Rolle. Eine wirk-same Aufklärung über die Bedeutung unserer Erbanlagen für das Leben des einzelnen und der Gesellschaft, der jetzigen und der kommenden Generationen ist erst durch die rasche Entwicklung der genetischen Wissenschaft ermöglicht worden. Ob daraus auch praktische Konsequenzen gezogen werden, hängt von vielen verschiedenen Faktoren ab.

Der Wandel des Lebensgefühls und der Sozialstrukturen hat zu einer veränderten Auffassung des Ehe- und Familienlebens und damit zu Problemen geführt, die in früheren Gesellschaftsformationen noch nicht in dieser Weise aktuell waren. Die Eheschließung geschieht heute meistens losgelöst von der übrigen Familie, deren Interessen und Belange dabei früher eine große Rolle spielten. Die freiwillige Entscheidung für einen bestimmten Menschen bringt für den Einzelnen Probleme mit sich, deren er sich nicht immer bewußt ist. Die Eigenverantwortung in einer solchen Beziehung schließt nicht nur das Verhältnis der Ehepartner untereinander, sondern auch die Sorge um zukünftige Nachkommen ein. In diesem Punkt möchte die humangenetische Beratung all denjenigen Aufklärung und Hilfe geben, die sich über das Risiko erblich bedingter Krankheiten informieren möchten (13; 45, S. 97 ff).

Die Situationen, in denen eine genetische Beratung gewünscht wird, lassen sich in Gruppen zusammenfassen: (23, Sp. 492; 44, S. 14)

1. Manchmal kommen in einer Familie gleiche oder ähnliche Krankheitsbilder vor, die bei einem Ehepaar mit Kinderwunsch die Frage auslösen, wie hoch das Risiko für eigene Kinder zu veranschlagen ist.
2. Oftmals führt ein schon geborenes Kind die Eltern in eine Beratungsstelle, die über die Wahrscheinlichkeit einer Wiederholung aufgeklärt werden möchten.

3. Auch bei blutsverwandten Heiratswilligen und Ehepaaren kann das Problem einer erblichen Belastung eine Rolle spielen.
4. Eine weitere Gruppe stellen ältere Ehepaare mit Kinderwunsch dar, die mit einem erhöhten Risiko erblicher Schäden für ihr Kind rechnen müssen.

Ein schwieriges Problem ist in diesem Zusammenhang die Beratung junger Leute. Dabei begegnet man Menschen, die unbelastet von Traditionen zu sein scheinen, und anderen, die ihr Verhalten bewußt oder unbewußt an Vorstellungen orientieren, deren Quellen unter anderem in der jüdisch-christlichen Überlieferung zu suchen sind. Welche Rolle spielen solche Traditionen? Wie beeinflussen sie Entscheidungen?

Es könnte aufschlußreich sein, in den Schriften des AT die medizinischen Vorstellungen, Ehe- und Familienverhältnisse, Formen der Kult- und Religionsausübung sowie Ursprung und Entwicklung des Rechts der Israeliten unter humangenetischen Aspekten zu untersuchen. Wenn man die kulturelle und soziale, politische und religiöse Entwicklung dieses Volkes rückblickend betrachtet, drängt sich die Frage auf, ob nicht auch Erfahrungen mit dem biologischen Erbe bei Pflanze, Tier und Mensch in seine Sitten und Vorschriften eingegangen sind.

Das jüdische Gemeinschaftsleben, das in den biblischen Büchern dokumentiert ist, stellte eine festgefügte Ordnung dar, in der die Stellung des einzelnen und seine Aufgaben klar umrissen waren. Jeder fand Sicherheit in einem System mit genau definierten Beziehungen. Der Kontrast zur Situation vieler Menschen heutzutage ist offensichtlich. Der Rückhalt in einer stabilen Gemeinschaft bildet nur noch für wenige die Grundlage ihrer Existenz. Das Bedürfnis, zusammen zu leben, ist zwar vorhanden, aber seiner Realisierung stehen oftmals erhebliche Schwierigkeiten im Wege. Die Lösung aus einer traditionellen Ordnung und damit die Unabhängigkeit bringen zwangsläufig Probleme mit sich, auch genetischer Art, die sich in früheren

Sozialstrukturen so nicht stellten. Waren die Verhältnisse, die im AT geschildert werden, möglicherweise nicht sogar humaner? Ob die Texte des AT Hilfen geben in den schwierigen Situationen, deretwegen man humangenetische Beratung sucht, wird sicher ein Konfuzianer, Buddhist oder atheistischer Marxist anders beurteilen als der gläubige Jude oder Christ. Andererseits ist vielfach erwiesen, wie realistisch und naturwissenschaftlich z. T. ganz erstaunlich aufschlußreich die meist nur religiös interpretierten Schriften des alten Volkes Israel sind. Kulturhistorische, aktuelle anthropologische und ethische Aspekte haben uns jedenfalls dazu angeregt, zunächst einmal das Material zu sichten, das sich in dieser Quelle bietet.

III. Hauptteil

A Ehe, Familie, Sippe

In vormosaischer Zeit waren die Israelis ein Nomaden-volk in Palästina. Sie gliederten sich in 12 Stämme mit festumrissenem Territorium, in dem sie umherzogen. An der Spitze des Stammes stand ein Fürst (4. Mose 7, 2), der das Oberhaupt einer besonders angesehenen und reichen Sippe war und sich durch Mut und Klugheit hervorgetan hatte. Jeder Stamm war ein Zusammenschluß einer mehr oder weniger großen Anzahl von Sippen, die sich auf einen gemeinsamen Ahnen zurückführen ließen. Die Sippen wiederum gliederten sich in einzelne Familien, die nicht unbedingt den gleichen Wohnort hatten, sich aber an Festtagen und Opfern trafen. Das Oberhaupt der Familie war der Patriarch, der die Befehlsgewalt über alle übrigen Familienmitglieder wie Ehefrau, Kinder, verheiratete Söhne und Gesinde (denn das zählte auch zur Familie) innehatte (35, S. 22, 24; 43, S. 47).

Da Israel in seiner Frühgeschichte noch kein einheitlicher Staat mit gesetzgeberischen und richterlichen Funktionen war, mußte jeder Stamm selbst für Frieden und Ordnung sorgen. Ein Mittel der Selbstjustiz war die Blutrache, die zwischen den verschiedenen Sippen ausgetragen wurde. Bei einem Vergehen innerhalb der eigenen Sippe wurde der Schuldige bestraft oder aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Das Prinzip der Vergeltung sollte ein Schutz vor Übergriffen sein, damit Auseinandersetzungen nicht bis zum Äußersten getrieben und dadurch Kettenreaktionen ausgelöst wurden. (43, S. 32).

Diese Rechtspraxis wurde in späterer Zeit durch die Einrichtung von Asylstädten gemildert (4. Mose 35, 10 - 12; 5. Mose 19, 3 - 7), die einen Schutz vor Blutrache boten. (siehe auch S. 68) Die Blutrache ist ein Zeichen dafür, welche Bedeutung man den Blutsbanden in der damaligen Gesellschaft beimessen muß. Diese verwandtschaftlichen Beziehungen garantierten Stabilität und Solidarität innerhalb des Stammes, so daß auch Ehre und Schmach von allen

getragen wurden und sich auf nachfolgende Generationen ("bis in's dritte und vierte Geschlecht") fortsetzen konnten (2. Mose 20, 5) (43, S. 31).

Der Übergang zu einem territorial gebundenen Leben vollzog sich gegen Ende der Richterzeit und wurde abgeschlossen während der Monarchie, in der eine übergeordnete Staatsverwaltung aufgebaut wurde. Nach dem Selbsthaftwerden splittierten sich die Stämme in einzelne Sippen auf, denen der Sippenälteste als Oberhaupt vorstand (43, S. 35).

Diese veränderten Lebensbedingungen blieben nicht ohne Einfluß auf die soziologische Struktur der Familie. Die Nomadenzeit mit ihren Erfahrungen, Lebensregeln und Traditionen hatte aber auch weiterhin Einfluß auf das Gedankengut und das gesellschaftliche Leben.

1. Voraussetzungen und Bedingungen der Eheschließung

a) Die Gründung einer Familie, die Eheschließung, verlief bei den Land- wie auch bei den Stadtbewohnern nach den gleichen überlieferten Traditionen. Zur damaligen Zeit war die Ehe weniger ein persönliches Verhältnis, sondern mehr ein Kontrakt zwischen zwei Familien (16, S. 320, 321; 41, S. 307, 312). Reine Neigungsehen waren daher selten (1. Mose 34, 4; Ri 14, 2), normalerweise suchten die Eltern den Ehepartner aus (1. Mose 21, 21; 1. Mose 24, 33 - 53; 38, 6), was auch damit zusammenhing, daß im Allgemeinen sehr früh geheiratet wurde.

Die Familieninteressen hatten Vorrang, dem die Jugendlichen sich unterzuordnen hatten (25, S. 19). Wichtige Kriterien für die Auswahl waren sittliches Verhalten, Altersgleichheit, ein ansprechendes Äußere und geordnete Familienverhältnisse.

Diese Konstellation bot in den Augen der Eltern die günstigste Voraussetzung für das Gelingen einer Ehe und die Mehrung des Ansehens. Persönliche Gefühle allein von Seiten der Ehepartner spielten keine entscheidende Rolle, obwohl damals durch das ungezwungene Verhalten der Jugendlichen untereinander Liebesheiraten

gut möglich gewesen wären. Doch die Ehe war nicht nur Privatangelegenheit zweier Einzelpersonen, sondern hatte ihren Zweck innerhalb einer größeren Gemeinschaft zu erfüllen (35, S. 22).

- b) Dieser soziale Kontrakt wurde durch die Zahlung eines Brautpreises besiegelt, den der Bräutigam an die Eltern der Braut zu entrichten hatte (1. Mose 34, 12; 2. Mose 22, 16; 1. Sam. 18, 25). Der Brautpreis bestand meistens aus Vieh, Geld, Schmuck oder anderen wertvollen Dingen, er konnte aber auch in Form von Arbeitsleistung abgegolten werden (1. Mose 29, 15 - 30) (43, S. 56; 46, S. 125). Die Geschenke wurden selten auf einmal übergeben, so daß die Zahlung des Brautpreises sich über Jahre hinziehen konnte. Ein Teil der Morgengabe wurde als Aussteuer für die Tochter verwandt, über die sie während der Ehe das alleinige Besitzrecht innehatte (46, S. 125). Der Rest verblieb bei den Eltern als Ersatz für die verlorene Fruchtbarkeit der Tochter, die durch ihre Heirat in die Familie des Mannes überwechselte und dadurch zur Vermehrung der eigenen Sippe nichts mehr beitragen konnte (25, S. 21; 35, S. 23). Der Brautpreis wurde also weniger im Sinne eines Kaufvertrages gezahlt, sondern stellte eher eine Ersatzleistung dar (41, S. 310; 43, S. 56). Der Beginn dieser Zahlungen leitete die Verlobungszeit ein, die für beide Partner rechtliche Konsequenzen nach sich zog (5. Mose 20, 7; 22, 23 - 27). Da es keinen bestimmten Zeitpunkt der Eheschließung gab, ging die Verlobung langsam in eine Ehe über. Noch vor der endgültigen Zahlung des Brautpreises siedelte die Braut in das Haus ihres zukünftigen Ehemannes über und lebte mit ihm zusammen. Dieses Zusammenleben und schließlich die Geburt der Kinder verfestigten endgültig die Beziehung und führten dadurch zur eigentlichen Ehe (41, S. 309).
- c) Die Unberührtheit der Braut spielte in Israel eine große Rolle (Hb 31, 1). Enthaltensamkeit und Beherrschung waren Tugenden, die bei Unverheirateten hoch

bewertet wurden (33, S. 523, 524). Die Jungfräulichkeit spielte besonders eine Rolle bei Eheschließungen von Priestern, denn sie durften nach dem Gesetz nur unberührte Mädchen heiraten (3. Mose 21, 7, 13). Ihr Fehlen konnte der Anlaß zur Anfechtung und Annulierung der Ehe sein, falls dem Ehemann diese Tatsache vorher nicht bekannt war (33, S. 558). Als Beweis der Unberührtheit galt das blutbefleckte Laken, eine körperliche Untersuchung wurde vermieden. Stellte sich die Anklage als richtig heraus, wurde die Ehe aufgelöst und die Frau zum Tode durch Steinigung verurteilt (5. Mose 22, 20 - 21). Mißlang der Beweis, mußte der Ehemann als Verleumder die Folgen tragen. Er wurde geißelt und zur Zahlung einer Geldbuße an den Vater der Braut verpflichtet. Außerdem verlor er das Scheidungsrecht und mußte lebenslang für seine Frau sorgen (5. Mose 22, 13 - 19).

Waren die Verlobten schon vor der Hochzeit intim, war eine spätere Klage wegen verletzter Jungfräulichkeit von seiten des Mannes nicht zulässig und wurde abgewiesen.

Im Talmud wurden die Bestimmungen später etwas gelockert. Die fehlende Deflorationsblutung hatte keine zivil- und strafrechtlichen Folgen mehr, denn es setzte sich die Ansicht durch, daß eine Defloration nicht zwangsläufig mit einer Blutung verbunden sein müsse (33, S. 558; 34, S. 112). Nur bei einem körperlich nachweisbaren, vorausgegangenen Geschlechtsverkehr konnte der Mann die Scheidung und Bestrafung seiner Frau verlangen.

Taubstumme, geisteskranke und blinde Frauen fielen allerdings nicht unter die oben genannten Bestimmungen, denn man hielt sie für "geistig minderwertig" und nahm bei ihnen mangelnde Widerstandskraft an (33, S. 561).

Obwohl die jungen Mädchen eine relativ große Freiheit genossen und freie Kontaktmöglichkeiten hatten, wurde auf ihre Unberührtheit vor der Eheschließung doch sehr großen Wert gelegt. Eine Mißachtung dieser sittlichen

Norm konnte für die Frau weitreichende Konsequenzen haben.

Wenn man das so bezeichnen darf, waren in den Heiratsbestimmungen der Israelis eugenische Motive erkennbar. Das ausschlaggebende Moment für die Wahl eines Ehepartners war nicht nur die Zuneigung zwischen den zukünftigen Eheleuten, sondern positive Eigenschaften, die für den Bestand der Ehe, für die Nachkommen und damit für das Wohl der ganzen Sippe von Bedeutung waren. Man konnte anscheinend die "Vererbbarkeit" von Eigenschaften und die Beeinflußbarkeit des Charakters und sonstiger Merkmale durch entsprechende Partnerwahl.

Durch ein Zusammentreffen vorteilhafter Charakterzüge beider Ehepartner wurden außerdem die Kinder in eine Atmosphäre hineingeboren, die ihrer Erziehung und ihrem körperlichen und seelischen Gedeihen förderlich war. Damit war die Ausgangsbasis für ihr späteres Leben eine wesentlich bessere und stabilere als bei Kindern aus einem nicht intakten Elternhaus.

Auch das Gebot der Jungfräulichkeit könnte man vielleicht in diesem Rahmen sehen. Durch Erhaltung eines bestimmten sittlichen Niveaus sollte die Allgemeinheit vor Einflüssen geschützt werden, die sich auf die allgemeinen Moralvorstellungen und damit auf die Lebensführung des Einzelnen negativ auswirken könnten. Die nachfolgende Zersetzung der sittlichen Ordnung mit allen Folgen für die Funktionsfähigkeit der Gemeinschaft waren in den eigenen Reihen wie bei den Nachbarvölkern sattem bekannt.

2. Einschränkende Bestimmungen in der Auswahl der Ehepartner

In den Gesetzestexten Israels existierten nur wenige Bestimmungen über die Auswahl der Ehepartner. Sie betrafen Vorschriften über die Erbtöchter (4. Mose 36, 6 - 9) und Verwandtenheirat (3. Mose 18) und hatten allgemein

verbindlichen Charakter. Ansonsten war die Heiratspraxis von den überlieferten Traditionen geprägt, die Rücksicht auf Familienbesitz und Blutsbande verlangten. Doch es gab noch andere Gesichtspunkte, auf die bei einer Eheschließung Wert gelegt wurde. Geisteskrankheiten wie Epilepsie oder ansteckende Hautkrankheiten, z. B. Lepra, machten eine Heirat unmöglich; sie bedeuteten eine soziale Minderwertigkeit. Dementsprechend wurden Ehen zwischen Geisteskranken für ungültig erklärt (33, S. 344).

a) Heiraten innerhalb der eigenen Sippe waren die Regel (1. Mose 24, 4; . 28, 2; Ri 14, 3), ein Relikt aus der Zeit des Nomadenlebens, für das es aber keine gesetzlichen Vorschriften gab. Man war der Auffassung, daß der Familienbesitz nicht getrennt werden und auf Fremde übergehen dürfe (4. Mose 36, 6 - 9) (43, S. 63). Durch eine Aufteilung würden die einzelnen Familien und Sippen ja an Macht und Reichtum verlieren. Deswegen sollten Ländereien, die eine der Lebensgrundlagen waren, als Ganzes für die Gemeinschaft erhalten bleiben.

Es gab allerdings auch Ehen unter Nichtverwandten, sogar mit Ausländerinnen (1. Mose 26, 34; 41, 45; 2. Mose 2, 21; 2. Sam 3, 3; 1. Kg 11, 1). Besonders häufig wurden Mischehen zwischen Königshäusern geschlossen, die meistens der Verfestigung und Vergrößerung der Herrschermacht dienten. (31, S. 17 - 18; So. 25 - 26). Solche Heiraten wurden später durch das Gesetz verboten (2. Mose 34, 15 ff; 5. Mose 7, 3 ff). Man wollte eine Vermischung mit Nachbarvölkern und dadurch eine Gefährdung des religiösen Glaubens verhindern. Ehen mit Kriegsgefangenen waren aber weiterhin erlaubt, sofern sie sich von ihrer Heimat lossagten (5. Mose 21, 10 - 14). Von ausländischen Gefangenen erwartete man offenbar keinen schädigenden Einfluß.

b) Gesetzliche Verbote in der Auswahl der Ehepartner gab es nur bei Blutsverwandtschaft. Solche Ehen hatte es

zwar in der Frühgeschichte Israels schon gegeben (28, S. 250), aber mit Ausweitung der gesellschaftlichen Strukturen entwickelte sich dann das Inzestverbot (16, S. 321). Es gab genaue Vorschriften über die Verwandtschaftsgrade (3. Mose 18, 6 - 18), die von der Heirat ausgeschlossen waren. Solche Regeln waren zum Schutz der Großfamilie nötig, um ein friedliches Zusammenleben zu gewährleisten. Die sehr nahe räumliche Gemeinschaft brauchte eine strenge Ordnung, damit es nicht zur Aufweichung der Familienstruktur kam, denn eine unzureichende Sicherung der geschlechtlichen Beziehungen hätte zu starken Spannungen geführt (9, S. 8; S. 13). Das Inzestverbot war also hauptsächlich aus sozialen Motiven aufgestellt worden: um die Funktion der Großfamilie zu gewährleisten. Außerdem war man der Meinung, daß die Gemeinschaft und Solidarität durch eine Heirat nicht weniger intensiv sei als durch Blutsbande, eine Auffassung, die bis in den Codex juris canonici der katholischen Kirche nachgewirkt hat und darüber hinaus weit verbreitet war.

Die Motivation der Einschränkungen in der Auswahl der Ehepartner war hauptsächlich wirtschaftlicher Natur, doch waren die Auswirkungen auch von medizinischem Interesse. Durch eine Heirat innerhalb derselben Sippe wurde der gemeinsame Besitz bewahrt und nicht aufgesplittert und dadurch verkleinert (43, S. 63, 74). Der Grund und Boden als Lebensgrundlage der Allgemeinheit sollte geschützt und abgesichert werden. Diese Praxis führte aber auch zur Bildung von Isolaten, die für fremde Einflüsse weitestgehend unzugänglich waren. Nicht nur die einzelnen Gruppenverbände waren abgegrenzt, sondern das Volk Israel insgesamt bildete eine Einheit, an deren Grenzen relativ wenig Vermischungen stattfanden.

Eine Folge der Isolation war eine Gendrift, d. h. eine zufällig abweichende Genfrequenz in einer kleinen isolierten Population (6, S. 136 - 139; 29, S. 109 - 110). So hat man festgestellt, daß einige rezessive

Erbleiden, die in einer normalen Bevölkerung mit Panmixie sehr selten auftreten, bei Juden auffallend gehäuft sind (3, Bd. III, 1, S. 13, 46; Bd. V, 2, S. 216, 398; 17, S. 7 - 10; 27, S. 78, 81; 41, S. 40, 41).

Die Gene für Pentosurie, Morbus Tay-Sachs (amaurotische Idiotie) und Dysautonomie z. B. sind in dem Genbestand der jüdischen Bevölkerung wesentlich häufiger vorhanden, während das Gen für Phenylketonurie dort nur äußerst selten auftritt im Verhältnis zu anderen Populationen. Während der jahrhundertelangen Isolation in der Vergangenheit hat sich der Genbestand der Juden verschieden von dem ihrer Nachbarn entwickelt. Manche Gene sind durch Auslese verschwunden, während andere in ihrer Frequenz überdurchschnittlich angestiegen sind. Die Auswirkungen einer Isolation können sowohl positiver als auch negativer Natur sein. Gene für bestimmte Erbkrankheiten gelangen nicht zur Ausbreitung in angrenzende Bevölkerungsgruppen, sondern bleiben auf das Isolat beschränkt. Die Wahrscheinlichkeit der Homozygotie für rezessive Gene nimmt deswegen zwar zu, sie kann aber auf der anderen Seite zu einer frühzeitigen Elimination schädlicher Gene führen. Diesem Vorteil der Gesellschaft steht der Nachteil für das Individuum gegenüber, das mit einem erhöhten Erkrankungsrisiko rechnen muß. Das Verbot der Verwandtenehen bestand und besteht in fast allen Gesellschaften. Eine Ausnahme bildete im alten Ägypten die Königsfamilie, in der Heiraten zwischen Geschwistern nicht nur erwünscht, sondern sogar gefordert wurden (13, S. 103; 38, S. 381). Im Allgemeinen herrscht die Auffassung, daß Inzucht degenerative Auswirkungen hat und zu einer erhöhten Rate an Mißbildungen und Erbkrankheiten führt. "Das Wesen der Blutsverwandschaft besteht darin, daß Verwandte über den allgemein der Bevölkerung gemeinsamen Genbestand hinaus durch ihre Abstammung von gemeinsamen Vorfahren einen durch den Grad ihrer Verwandschaft bestimmten zusätzlichen Anteil gemeinsamer Gene besitzen" (13, S. 103). Die Möglichkeit, für einen bestimmten Genort homozygot zu sein, ist dement-

sprechend erhöht. Diese Tatsache spielt aber nur eine Rolle bei Verwandten 1. Grades (38, S. 410), bei höheren Verwandtschaftsgraden nimmt das Risiko der Homozygotie rasch ab. Eine Verbindung von entfernten Verwandten ist deswegen in erblicher Hinsicht kaum mehr belastet als bei Nichtverwandten (13, S.110).

Das Inzestverbot ist also nicht von so großem biologischem Vorteil, wie man lange annahm. Es hatte vielmehr seine Bedeutung vor allem in soziologischen Notwendigkeiten. Die Funktionsfähigkeit der Gemeinschaft mit ihrer gesellschaftlichen Ordnung sollte durch entsprechende Regeln geschützt und erhalten werden.

3. Aufgaben der Ehepartner und ihre soziale Bedeutung

Die israelitische Familie trug typische Grundzüge des Patriarchats. In den Genealogien war die männliche Linie aufgezeichnet, Frauen wurden nur selten erwähnt. Der Vater als Oberhaupt der Familie besaß die absolute Autorität über seine Frau und Kinder, sogar über die verheirateten Söhne, und ihre Frauen, wenn sie noch im elterlichen Haus wohnten. In ältester Zeit beinhaltete diese Autorität auch die Entscheidung über Leben und Tod (1. Mose 38, 24). Die Familie hatte sich den Anweisungen des Patriarchen unterzuordnen, denn bei ihm lag die Entscheidungsgewalt (16, S. 320; 43, S. 47).

Der Übergang zum seßhaften Leben brachte eine Änderung der Gewohnheiten mit sich, die sich auf die Familienstruktur auswirkte. Die Großfamilie, die aus mehreren Generationen bestand, brach auseinander und die Anzahl der Familienmitglieder, die zusammenlebten, verringerte sich in Folge der veränderten Wohnbedingungen (35, S. 25). Dadurch wurde die Vormachtstellung des Patriarchen schwächer, und sein Herrschaftsbereich verringerte sich. Die Ältesten des Ortes gewannen an Bedeutung und stellten eine wichtige Entscheidungsinstanz dar (5. Mose 21, 18 - 21).

a) Als Oberhaupt hatte der Vater die Pflicht, für den Unterhalt und die Sicherheit seiner Familie und des Gesindes zu sorgen. Ehefrau, Kinder und Sklaven hatten Anspruch auf ausreichende Nahrung, Kleidung und Wohnung. Außerdem lag bei ihm die Verantwortung für das Leben aller Familienmitglieder, die er vor fremden Übergriffen zu schützen hatte. Auch Heimatlose, Witwen und Waisen konnten sich unter seinen Schutz stellen (43, S. 47), denn ohne die Stützung und den Rückhalt durch den Stamm und die Familie war die Überlebenschance eines Einzelnen sehr gering. Gastfreundschaft und Asylrecht waren in der Wüste Lebensnotwendigkeiten.

Unter die besondere Obhut des Vaters waren die heranwachsenden Söhne gestellt, deren Erziehung hauptsächlich in seinen Händen lag (43, S. 90). Er lehrte sie alle Dinge des täglichen Lebens und machte sie mit den alten Traditionen vertraut, die das Leben von Generation zu Generation geprägt hatten. Die Erziehung beinhaltete aber nicht nur die praktisch-weltliche Unterweisung, sondern auch in starkem Maße die religiöse Überlieferung (2. Mose 10, 2; 13, 8; 5. Mose 4, 9; 6, 7; 6, 20 - 25). Die Berufsausbildung war ebenfalls ein Teil der väterlichen Unterweisung, so daß die Söhne meistens denselben Beruf erlernten. Die geistige Unterrichtung wurde in späterer Zeit dann von Priestern in Schulen wahrgenommen, in denen Lesen und Schreiben gelehrt wurde.

Im Allgemeinen war die Erziehung von Strenge geprägt (Spr. 1, 8; 6, 20; Sir 30, 1 - 13), den Geboten des Vaters und auch der Mutter mußte man widerspruchslos gehorchen (25, S. 25) und ihnen Respekt und Achtung entgegenbringen (43, S. 76). Da sie die Älteren und Erfahrenen waren, durfte ihre Autorität nicht angezweifelt werden. Rute und Peitsche waren ein adäquates Mittel, die Kinder zur Raison zu bringen (Spr. 13, 24; 22, 15; 29, 15 - 17). Man war der Auffassung, daß sie ohne körperliche Züchtigung verweichlichen und

sich nicht zu lebensstüchtigen Menschen entwickeln würden. Nur mit energischem Durchgreifen sollte man ihrem Ungehorsam begegnen und ihre Unterordnung erreichen. Nachgiebigkeit, Zärtlichkeit und Verwöhnen hielt man in der Erziehung für fehl am Platz. Diese Erziehungsprinzipien wurden aber nicht als willkürliche Härte empfunden, sondern sollten ein Ausdruck der elterlichen Liebe und Fürsorge sein, die eine positive Entwicklung der Kinder begünstigten (25, S. 25). Durch Gehorsam und Beachtung aller Gebote galten die Kinder als verständig und klug (Spr 1, 1 - 8). Sie erlernten damit die Grundregeln für ein ethisches Verhalten, das ihnen später Achtung und Erfolg einbrachte. Die Weichen für ein glückliches und erfülltes Leben sollten mit einer solchen Erziehung gestellt werden (25, S. 34).

- b) Die rechtliche und soziale Stellung der Frau war in Israel gegenüber den Nachbarländern geringer ausgeprägt, wo Frauen gesetzlich gesicherte Rechte innehatten (16, S. 320, 321; 18, S. 69; 43, S. 76). Sie konnten dort Verträge schließen, Eigentum erwerben und auch als Familienoberhaupt fungieren. Demgegenüber war die Israelitin im allgemeinen in einer weniger günstigen Lage, sie hatte sich ihrem Mann unterzuordnen und seinen Befehlen zu gehorchen, denn durch die Zahlung des Brautpreises war sie seiner Autorität unterstellt worden. Allerdings wurde er nicht Eigentümer der Geschenke, die der Frau von den Eltern mitgegeben wurden. Diese persönlichen Dinge und ein Teil des Brautgeldes blieben im Besitz der Frau, der Mann hatte lediglich ein Nutzungsrecht. Trotz alledem stand die Frau aber nicht auf einer Stufe wie die Sklavin, die wie jedes andere Besitztum verkauft werden konnte (5. Mose 21, 14). Von der Ehefrau konnte der Mann sich nur trennen, wenn er einen Scheidebrief ausstellte, und ihr damit einen gewissen Schutz gab (5. Mose 24, 1). Im öffentlichen Leben spielte die Frau, abgesehen von einigen Ausnahmen, keine wesentliche Rolle.

Ihre Hauptaufgabe bestand in der Mutterschaft (16, S. 320). Das Ansehen der Frau stieg mit der Kinderzahl, wobei aber die männlichen Nachkommen von größerer Bedeutung waren (1. Mose, 29, 31 - 30, 24). Mädchen trugen zur Mehrung der eigenen Familie nichts bei, denn durch ihre Heirat wurden sie in die Familie des Mannes aufgenommen (43, S. 58; 46, S.125).

In der israelitischen Ehe hatten die Kinder eine zentrale Bedeutung (Ps. 127, 3 ff; 128, 3; Spr. 17, 6) und dementsprechend wurde Sterilität als Schande und Prüfung empfunden (1. Mose 16, 2; 30, 2; 1. Sam 1, 5). Eine kinderlose Ehe erfüllte nicht den Anspruch: "Seid fruchtbar und mehret euch..." (1. Mose 1, 28), eine von Gott ausgestellte sittliche Forderung (33, S. 477 ff). Unfruchtbare Frauen wurden kaum geachtet, im Talmud setzte man "Kinderlose, Arme, Aussätzige, Blinde" auf eine Stufe, ganz extrem wurden sie auch als "tot" bezeichnet (8, S. 208). Durch die Geburt von Nachkommen konnte die Ehefrau ihre Stellung innerhalb der Familie verfestigen und brauchte nicht zu befürchten, wegen Unfruchtbarkeit einer anderen Frau Platz machen zu müssen (25, S. 14). Als Mutter erwarb sie nicht nur stärkere Zuneigung des Mannes, sondern auch Respekt und Ehrung durch die Kinder (2. Mose 20, 12; 3. Mose 19, 3). Für die Kinder stand sie als Erziehungsperson gleichberechtigt neben dem Vater (Spr. 1, 8; 6, 20). Erst mit zunehmendem Alter der Söhne wurden sie unter den überwiegenden Einfluß des Vaters gestellt, während die Mädchen auch nach Eintreten der Pubertät bei der Mutter blieben.

Die Kinder standen in den ersten Lebensjahren ausnahmslos unter der Obhut der Mutter (43, S. 89). Sie sorgte für ihre Erziehung und Weiterentwicklung. Außerdem lag in ihrer Hand die Namensgebung (19, S. 134; 43, S. 81) (1. Mose 29, 31 - 30, 24; 35, 18), manchmal wählte allerdings auch der Vater den Namen aus (1. Mose 16, 15; 17, 19; 2. Mose 2, 22). Oft beschrieb der Name nähere Umstände der Geburt (1. Mose 4, 1;

25, 25; 29, 31 - 30, 24; 35, 18; 38, 29), aber auch die äußere Erscheinung konnte bei der Auswahl des Namens eine Rolle spielen. Ebenso waren Pflanzen- und Tiernamen üblich, die entweder nur beschreibenden Charakter hatten oder dem Wunschdenken der Eltern entsprangen. Manche Tiere waren Sinnbild bestimmter Eigenschaften, wie Mut, Tapferkeit, Stärke, Fleiß; durch eine entsprechende Namensgebung wollte man diese Eigenschaften auf das Kind übertragen. Eine große Gruppe von Namen hatte theophorischen Ursprung, leiteten sich also von Gottesnamen ab. Später wurden auch die Namen des Vaters und Großvaters übernommen, wie es im vorderen Orient üblich war (43, S. 82 - 85). Mit dem Größerwerden der Kinder gab die Mutter einen Teil ihrer Erziehungsaufgaben an den Vater ab, sie war hauptsächlich noch für die heranwachsenden Töchter verantwortlich (43, S. 93). Sie unterwies die Mädchen in allen Dingen des Haushalts und bereitete sie auf ihr späteres Leben als Ehefrauen vor. Eine Berufsausbildung kam für Mädchen nicht in Betracht, auch Lesen und Schreiben gehörte nicht zur regulären Erziehung. Diese Dinge waren den Knaben vorbehalten. Die Unterweisung der Mädchen war hauptsächlich von ihrer geschlechtsspezifischen Rolle geprägt, die geistige Weiterentwicklung war von untergeordneter Bedeutung.

In den Händen der Frau lag die Haushaltsführung, sie spann Wolle, buk Brot und verrichtete Hausarbeiten. Handelte es sich um einen größeren Haushalt, beaufsichtigte sie auch die Sklaven, die ihr bei den täglichen Aufgaben zur Hand gingen. Zu ihren Pflichten gehörte auch die Feld- und Gartenarbeit, außerdem hütete sie die Herden (43, S. 75). Die teilweise schweren und mühevollen Arbeiten, die die Frau verrichten mußte, wurden aber nicht als abwertend empfunden, sondern fanden Anerkennung und Achtung.

Obwohl die Frau in den 10 Geboten neben die anderen Besitztümer des Mannes eingereiht wurde (2. Mose 20, 17), kommt in anderen Bibelziten auch eine andere

Einstellung der beiden Eheleute zueinander zum Ausdruck (1. Mose 2, 24; Spr 5, 17 - 19; 31, 10 - 31; Pred 9, 9). Die Tugend und der Liebreiz der Frauen werden gelobt und die Treue und Zusammengehörigkeit des Paares für erstrebenswert gehalten. Indirekt kann man daraus eine Bevorzugung der Einehe ableiten.

Die beherrschende Stellung innerhalb der Familie hatte der Patriarch inne, dessen Anordnungen man sich nicht widersetzen durfte. Er verkörperte die überlieferte Ordnung und lenkte alle anderen Familienangehörigen im Sinne der Traditionen. Dadurch stellte er ein konservatives und bewahrendes Element dar, das einen wesentlichen Anteil an der Stabilisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse hatte, denn seine dominierende Stellung wurde nicht in Zweifel gezogen. Natürlich wurde auch der männliche Nachwuchs durch die Erziehung auf seine spätere Rolle und die Aufgaben, die mit der Funktion des Patriarchen verknüpft waren, vorbereitet. Die männliche Vormachtstellung war ein unangreifbares Prinzip und wurde als natürliche Gegebenheit aufgefaßt. Man hielt den Mann für den Stärkeren und Überlegeneren, dem sich die Frau als das schwächere Wesen unterzuordnen hatte. Von vornherein waren ihre Grenzen abgesteckt, innerhalb derer sie sich entfalten konnte. Ihr Leben wurde hauptsächlich von den geschlechtsspezifischen Funktionen geprägt, durch die Geburt von Nachkommen gewann sie an Bedeutung. Ansonsten beschränkten sich ihre Tätigkeiten auf Arbeiten im Haus und auf dem Feld. Möglichkeiten der Bildung und Ausbildung waren ihr weitgehend verschlossen, wenngleich es beachtliche Ausnahmen gab.

In der Bibel wird von einigen Frauen berichtet, die im öffentlichen Leben sehr wohl eine Rolle spielten, z. B. als Prophetinnen, wie Deborah (Ri. 4, 4) und Hulda (2. Kg. 22, 14 ff; 2 Chr. 34, 22 ff), oder als Königin, wie Athalja (2. Kg. 11; 2. Chr. 22, 10). Der Stammutter des späteren Königs David ist sogar ein extra Buch im AT gewidmet, das Buch Ruth. Auch die Ehefrauen der israelitischen Ahnväter wie Sarah, Rebekka, Rachel, werden be-

sonders erwähnt, aber sie dürften ebenso wie die vorher Genannten Einzelfälle darstellen. Meistens war wahrscheinlich das traditionelle israelitische Frauenbild maßgeblich.

4. Nachkommenschaft als Sinn der Ehe

Der Sinn der Ehe bestand in einer möglichst großen Nachkommenschaft (16, S. 320; 31, S. 24 - 26). Kinder waren das stärkste Band zwischen den beiden Ehepartnern, und sicherten der Frau die Zuneigung und Achtung des Mannes. (25, S. 14; 43, S. 76). Es bestanden allerdings Unterschiede in der Bewertung von Söhnen und Töchtern. Hauptsächlich waren Söhne erwünscht, denn nur sie spielten für die Ausdehnung und den Fortbestand der Familie eine Rolle (25, S. 13; 33, S. 466; 43, S. 79). Auch nach ihrer Heirat blieben sie in eigenen Sippenverband, denn die Ehefrauen folgten in der Regel ihren Männern und wurden in deren Familie aufgenommen (1. Mose 24, 5 - 8, 58 ff). Töchter hingegen verließen nach der Eheschließung das Elternhaus und gingen so ihrer Familie verloren.

Unter den Söhnen nahm der Erstgeborene eine besondere Stellung ein. Er hatte Vorrang vor seinen Brüdern (1. Mose 43, 33) und genoß bestimmte Vergünstigungen (25, S. 14 ff; 35, S. 23; 43, S. 79). Nach dem Tod des Vaters übernahm er dessen Rechte und Pflichten und stand als Oberhaupt an der Spitze der Familie. Die Rechte des Erstgeborenen durften auch vom Vater nicht mißachtet werden, sie waren durch das Gesetz gesichert und geschützt. War der Erstgeborene der Sohn einer weniger geliebten Frau, so war es nicht möglich, die Erbfolge zugunsten eines Sohnes der Lieblingsfrau zu ändern (5. Mose 21, 15 - 17).

Das Erbteil des ältesten Sohnes war durch Vorschriften geregelt und zwar war es doppelt so hoch wie bei den übrigen Söhnen (5. Mose 21, 17). Das Erstgeburtsrecht war eine Bevorzugung, die man allein durch die Geburt erwarb; dementsprechend konnte sie niemandem streitig gemacht werden (43, S. 79).

Eine Ausnahme bildeten schwere Vergehen, die zum Verlust dieser Vorrangstellung führten (1. Chr. 5, 1). Allerdings konnte der Erstgeborene selbst von seinen Vorrechten keinen Gebrauch machen und sie veräußern (1. Mose 25, 29 - 34). Im Allgemeinen aber war das Erstgeburtsrecht unantastbar und durch gesetzliche Vorschriften geschützt. Es geschah jedoch immer wieder, daß statt des ältesten der jüngste Sohn vorgezogen und als Haupterbe eingesetzt wurde. Diese Fälle waren wahrscheinlich "Zeichen des Konflikts zwischen dem rechtlichen Brauch und dem Gefühl der Zuneigung, das der Vater gegenüber dem Kind seiner alten Tage empfand (1. Mose 37, 3; 44, 20) (43, S. 79)."

Im alten Israel gab es keine schriftlich fixierten Testamente. Noch zu Lebzeiten setzte der Vater die Erbteile fest unter Berücksichtigung der Erbtraditionen und gesetzlichen Regeln (2. Kg 20, 1) (4. Mose 27, 1 - 11; 36, 6 - 9; 5. Mose 21, 15 - 17). Im Allgemeinen konnten nur Söhne zu Erben ernannt werden, unter denen der Älteste als Erstgeborener eine Sonderstellung einnahm. Vermutlich wurden damals nur die beweglichen Güter unter den Erben aufgeteilt. Um den Familienbesitz als Ganzes zu erhalten, wurden Hof und Ländereien entweder dem Erstgeborenen zugesprochen oder überhaupt nicht aufgeteilt (43, S. 96). Keine Erbansprüche hatten die männlichen Nachkommen von unfreien Nebenfrauen, falls sie nicht adoptiert und dadurch den freigebohrenen Söhnen gleichberechtigt waren (1. Mose 16, 2; 30, 3 - 13). (19, S. 144; 25, S. 15; 43, S. 97). Sonst waren sie von der Erbfolge ausgeschlossen und erhielten nur Geschenke als Abfindung (1. Mose 25, 6).

Töchter konnten nur dann als Erben ernannt werden, wenn keine erbberechtigten Söhne da waren (25, S. 22; 43, S. 79).

In einem solchen Fall wurde ihnen aber zur Auflage gemacht, innerhalb der väterlichen Sippe zu heiraten, damit der Familienbesitz in der eigenen Verwandtschaft gewahrt blieb (4. Mose 27, 1 - 8; 36, 1 - 9).

War eine Ehe kinderlos, erbten die männlichen Angehörigen

des Mannes, und zwar zuerst "seine Brüder", "seines Vaters Brüder" und dann die "nächsten Blutsfreunde" (4. Mose 27, 9 ff). Die Witwe war von der Erbfolge ausgeschlossen, eine Regelung, die im benachbarten Babylonien unbekannt war, wo die Frau als Erbin gesetzlich anerkannt wurde (43, S. 98).

Die Frau konnte nach dem Tod ihres Mannes entweder eine Leviratehe eingehen (auf die später noch eingegangen werden soll), oder sie lebte wieder in der väterlichen Familie (1. Mose 38, 11; 3. Mose 22, 13; Rt 1, 8). Hatte sie noch kleine Kinder, konnte sie deren Erbteil verwahren; erwachsene Kinder, die vielleicht schon selbst einen eigenen Haushalt gegründet hatten, nahmen die Mutter bei sich auf und sorgten für sie.

Die meisten Erbangelegenheiten wurden den traditionellen Gewohnheiten entsprechend behandelt, nur Sonderfälle wurden durch Vorschriften geregelt, die in den Gesetzestexten verankert waren (43, S. 96).

Die Institution der Ehe wurde also hauptsächlich bestimmt durch den Wunsch nach möglichst vielen Kindern. Aber nicht nur die Quantität, sondern auch die Qualität der Nachkommen war von großer Bedeutung. Sie führten den Namen des Geschlechts weiter und trugen zu seiner Vergrößerung und damit zur Erlangung von Achtung und Ansehen bei (25, S. 13 ff). Die Betonung einer großen Kinderzahl spielte darüber hinaus für das gesamte Volk Israel eine wichtige Rolle: sie führte zu einer raschen Vermehrung. Nicht alle Nachkommen waren von gleicher Wichtigkeit. In den heranwachsenden Knaben lag die Verantwortung für die Zukunft der Sippe; sie garantierten die Sicherung der Lebensgrundlagen und wahrten den Besitz für nachfolgende Generationen (31, S. 24). Die Mädchen hingegen blieben nur bis zu ihrer Heirat in der Familie, dann waren sie für ihre eigene Gruppe verloren. Die Bevorzugung des männlichen Geschlechts war also im Sinne einer expansiven Familienpolitik verständlich.

Es gab aber nicht nur Unterschiede in der Bewertung der Knaben und Mädchen, sondern auch der Knaben untereinander. Der älteste Sohn hatte aufgrund seiner Erstgeburt eine gesonderte Vormachtstellung, die gesetzlich geschützt und damit unantastbar war. Für die Israelis war diese Bevorzugung gottgegeben. Vielleicht kann man aber auch eine biologische Begründung mit heranziehen. Bei der Geburt des ersten Kindes sind die Eltern im allgemeinen ja noch jung; das Erbgut, das sie ihrem Kind mitgeben, bietet die günstigsten Voraussetzungen für eine gesunde Entwicklung des Kindes. Wir wissen heute, daß mit zunehmendem Alter beider Elternteile negative Veränderungen der genetischen Substanz auftreten können, die sich bei dem Kind als mehr oder minder schwere Krankheit manifestieren. Dabei wirkt sich das Alter des Vaters und der Mutter verschieden auf die Art der Genotypveränderungen aus.

Mit fortschreitendem Alter des Vaters erhöht sich die Möglichkeit einer Mutation (3, Bd. I, 1, S. 46; 27, S. 193 ff; 45, S. 18). Bei einigen dominanten Erbkleiden wie Achondroplasie, Akrozephalosyndaktilie und Myositis ossificans hat man festgestellt, daß die Mutationen, die diese Krankheiten auslösen, im mittleren und höheren Lebensalter des Mannes auf ein Vielfaches ansteigen. Allerdings läßt sich auf der anderen Seite für eine Reihe von dominanten Erbkleiden keine oder nur eine unwesentliche Abhängigkeit vom Lebensalter nachweisen. Das Lebensalter der Mutter spielt bei Genmutationen keine so deutliche Rolle, ist aber von entscheidender Bedeutung für die Entstehung von Chromosomenanomalien (27, S. 17 ff; 45, S. 18). Ein Teil der Trisomien ist zwar altersunabhängig. Das Risiko nimmt bei Frauen jenseits des 30. Lebensjahres aber logarithmisch zu, während das Alter des Vaters bisher keinen Einfluß auf die Entstehung von Trisomien erkennen ließ.

Je jünger die Eltern sind, desto weniger wird jedenfalls ihr Genotypus altersabhängige Schädigungen aufweisen und desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß ein Kind gesund zur Welt kommt. Insofern ist die erbbiologische Ausgangslage für das älteste Kind am günstigsten.

5. Sonderformen der Ehe bei Kinderlosigkeit

Da man durch zahlreiche Nachkommenschaft Ehre und Achtung gewann (31, S. 24; 43, S. 78), bestanden bei Kinderlosigkeit eigene Formen des ehelichen Zusammenlebens, um sicherzustellen, daß das Geschlecht und der Name weitergeführt wurde.

Eine dieser Sonderformen war die Leviratsehe (16, S. 320; 25, S. 14; 33, S. 550). "Wenn Brüder zusammen wohnen und einer von ihnen ohne männliche Nachkommen stirbt, nimmt einer der Überlebenden Brüder die Witwe zur Frau, und das Erstgeborene aus dieser neuen Ehe gilt rechtlich als Sohn des Verstorbenen" (43, S. 72). (5. Mose 25, 5 - 10) In einer öffentlichen Rede konnte der Schwager eine solche Ehe ablehnen, mit dieser Haltung verlor er aber Ehre und Ansehen.

Die Sitte des Levirats war auch bei einigen Nachbarvölkern Israels verbreitet. In den assyrischen Gesetzestexten existieren entsprechende Vorschriften, die etwas weiter gefaßt waren wie in Israel. Außer der Ehe wurde hier auch das Verlöbniß miteinbezogen: starb der Bräutigam, so mußte der Bruder des Verstorbenen die Braut heiraten. Hatte der Tote keinen Bruder, konnte ebenfalls der Vater an dessen Stelle treten. Auch bei den Hethitern und Hurritern findet man die Einrichtung des Levirats (43, S. 74).

Der wesentliche Grund für diese Eheform bestand in der Fortführung des Geschlechts (Rt 4, 5 10); deshalb galt der erste Sohn als Kind des Toten (Rt 4, 17). Durch ihn lebte der Name des Vaters weiter und konnte verhindern, daß der Familienbesitz in fremde Hände überging (4. Mose 36, 7) (33, S. 534). Insofern waren die Leviratsvorschriften nicht nur für die Familie im engeren Sinne bedeutsam, sondern spielten auch eine Rolle für die Gemeinschaft der Sippe.

Im Talmud erfolgte dann eine Einschränkung der Leviratsbestimmungen: Der Bruder des Verstorbenen brauchte seine Schwägerin nicht zu heiraten, wenn sie genitale Mißbildungen aufwies, die eine Geburt unmöglich oder wenig wahrscheinlich machten, außerdem bei Impotenz ihres ehemaligen

Gatten, Bestanden zwischen der Frau und ihrem Schwager zufällig Verwandtschaftsbeziehungen, die eine Heirat nach den Gesetzen sowieso nicht zuließen, war auch eine Leviratsehe nicht gestattet. Ein weiterer Hinderungsgrund waren ansteckende Krankheiten des Schwagers, z. B. Lepra, die ihn von der Eheverpflichtung befreiten (33, S. 551).

Der Codex Hammurabi gab dem Ehemann das Recht, bei Unfruchtbarkeit der ersten Frau eine zweite zu heiraten. Er durfte davon allerdings keinen Gebrauch machen, wenn die Gattin ihm unter den Sklavinnen eine Nebenfrau aussuchte, die aber nicht auf der gleichen rechtlichen Stufe stand.

In Israel herrschte eine weniger strenge Praxis, hier konnte ein Mann mehrere Frauen haben (Polygynie), die untereinander gleichberechtigt waren (1. Mose 26, 34; 28, 9; 36, 1 - 5) (31, S. 22; 43, S. 53). In der Praxis führte die Polygynie aber vermutlich häufiger zu Unstimmigkeiten und Rivalitäten zwischen den Ehefrauen (1. Mose 16, 4; 30, 1; 1. Sam 1, 6), besonders wenn eine bevorzugt wurde (1. Mose 29, 30; 1. Sam 1, 5). Diese theoretischen Möglichkeiten konnten aber nur von Angehörigen der Oberschicht ausgenutzt werden, die sich einen Harem aus Prestigegründen leisten konnten (Ri 8, 30; 2. Sam 5, 13; 1. Kg 11, 1 ff) (16, S. 321; 31, S. 17; 35, S. 22; 46, S. 123). In der normalen Bevölkerung war die Einehe die Regel, die selten zu einem bigamen Verhältnis ausgeweitet wurde. Unfruchtbarkeit der Frau oder die ausschließliche Geburt von Mädchen war der offizielle Hauptgrund des Ehemannes, sich eine zweite Frau zu nehmen. Diese konnte aus den freien Volksschichten stammen, oder schon als Sklavin dem Haushalt angehören. Sklavinnen wurden allerdings oft nur als Nebenfrauen eingestuft und hatten einen geringeren sozialen Status (31, S. 9). Die Kinder aus solchen Verbindungen wurden aber durch Adoption legitimiert und dadurch in ihren Rechten aufgewertet.

Die Polygynie hatte einen wesentlichen Ursprung in dem Wunsch nach einer möglichst großen männlichen Nachkommen-

schaft, die Stärke und Ansehen dokumentierte und außerdem den Fortbestand der Familie sicherte (31, S. 22). Dieses immer wiederkehrende Motiv hatte eine herausragende Bedeutung für die israelitische Familie und hat entscheidend ihre Struktur beeinflusst.

Kinderlosigkeit wurde in Israel als Schande empfunden und um der Familie doch noch zu dem erhofften Nachwuchs zu verhelfen, bildeten sich besondere Formen des ehelichen Zusammenlebens aus. Der Sinn dieser Maßnahmen lag im Wesen der israelitischen Familienpolitik begründet, deren Hauptziel im Weiterbestand und der Fortführung der Familie bestand. Es war von großer Wichtigkeit, daß der Name erhalten und das Aussterben einer Linie verhindert wurde. Mit dem Weiterleben und der Vergrößerung der eigenen Familie und Sippe, wuchs nicht nur deren Ansehen und Einfluß, sondern durch solche Expansion vermehrte sich das gesamte Volk Israel und verfestigte seine Macht. Als auserwähltes Volk mußte es stark sein, um sich gegen Nachbarvölker und deren Einfluß behaupten zu können. Biologische, speziell genetische Konsequenzen lassen sich nur indirekt ableiten.

6. Ehescheidung und Ehebruch

Es gab in Israel, wie auch in anderen vorderasiatischen Ländern, die Möglichkeit der Scheidung, die allerdings nur vom Mann, nicht aber von der Frau ausgesprochen werden konnte. Die Trennung wurde durch eine Erklärung vollzogen: "Sie ist nicht mehr meine Frau und ich bin nicht mehr ihr Mann" (Hos 2, 4). Die Motivation war in den Gesetzestexten sehr allgemein gehalten (5. Mose 24, 1). Strenge Interpreten erkannten nur Ehebruch und schlechten Lebenswandel der Frau als Scheidungsgrund an, die liberale Richtung akzeptierte eine Vielzahl von Gründen (43, S. 68).

Später wurden einige davon im Talmud konkretisiert. Traten nach der Heirat bei einem der Ehepartner schwere

körperliche Mißbildungen auf, mußte die Ehe gelöst werden. Bei Geisteskrankheiten wurde die Scheidung allerdings nicht ausgesprochen, denn im Falle der Frau brauchte sie Schutz und Fürsorge durch den Ehemann, wurde der Mann krank, war er nicht mehr in der Lage, den Scheidebrief auszustellen unter Berücksichtigung und Überlegung aller Konsequenzen (33, S. 363).

Als weiterer Scheidungsgrund galt die Sterilität der Frau, in der umgekehrten Situation hatte sie aber kein Scheidungsrecht (33, S. 480).

Die Rechte und Wünsche der Frau wurden später stärker berücksichtigt, denn sie konnte dann die Scheidung einreichen, wenn sie während der Ehe eine gefühlsmäßige Abneigung gegen ihren Mann entwickelt hatte und sich ihm verweigerte. Sie sollte ihre Bindung nicht als Gefängnis empfinden (39, S. 531), eine Einstellung, die für die damalige Zeit wahrscheinlich ungewöhnlich war.

Auch bei Impotenz des Mannes wurde die Scheidung ausgesprochen (33, S. 532); da man hinter dem Scheidungsbegehren der Frau aber oftmals Untreue vermutete, wurde diese Bestimmung dann modifiziert. Die Eheleute sollten sich erst einmal gründlich aussprechen und sich dann einigen, freiwillig und ohne gerichtliches Eingreifen. Man wollte damit einem Mißbrauch der entsprechenden Gesetze vorbeugen.

Der Scheidungswunsch des Mannes ließ sich nicht in allen Fällen realisieren: Die gesetzlichen Vorschriften verboten es ihm, sich von seiner Frau zu trennen, wenn er sie fälschlich der fehlenden Jungfräulichkeit bezichtigt hatte (5. Mose 22, 13 - 19); hatte ein Mann ein Mädchen vergewaltigt und mußte sie dann heiraten, war eine Scheidung ebenfalls nicht möglich (5. Mose 22, 28 ff). Darüber hinaus wurde ihm eine Geldbuße auferlegt, zu der dann in späteren Gesetzen auch noch ein "Schmerzensgeld" hinzukam für die erlittene Schmach und Schande (33, S. 555).

Bei der Entlassung mußte der Mann einen Scheidebrief ausstellen (5. Mose 24, 1; Jr 3, 8), aufgrund dessen sich die Frau wieder verheiraten konnte. Wurde die Ehefrau

entlassen, konnte sie erst nach Ablauf von drei Monaten eine neue Ehe eingehen, damit bei einer möglichen Schwangerschaft eindeutig der Vater bestimmt werden konnte. Wollte eine geschiedene Frau nach einer zweiten Ehe, die entweder durch Scheidung oder Tod des Mannes gelöst wurde, erneut heiraten, kam der erste Ehemann nicht wieder in Frage (5. Mose 24; 2 - 4; Jr 3, 1). Wahrscheinlich zog eine Ehescheidung damals bestimmte finanzielle Konsequenzen nach sich. Der Mann hatte keinen Anspruch auf Rückzahlung des Brautgeldes, es war "der Preis der Scheidung", und die Frau blieb Eigentümerin all der Dinge, die sie auch schon vorher besessen hatte (43, S. 70).

In Mesopotamien mußte der Mann bei der Scheidung seiner Frau eine Entschädigung zahlen, die von Fall zu Fall verschieden war. Eine Frau konnte sich dort nur scheiden lassen, wenn sie die Schuld des Mannes vor Gericht beweisen konnte (18, S. 66 ff). Die assyrischen Gesetze gliichen den israelitischen: der Mann konnte seine Frau ohne finanzielle Entschädigung entlassen, während die Frau ebenfalls die Scheidung nicht von sich aus erlangte. Deswegen beinhalteten die Heiratsverträge besondere Klauseln zum Schutz der Ehefrau (43, S. 70).

Die Scheidungsgesetzgebung war zwar nicht streng, trotzdem legte man großen Wert auf eheliche Treue und Zusammengehörigkeit (Spr 5, 17 -19; Sir 9, 9; Mal 2, 14 ff) (28, S. 239). Offenbar wurde diese Verpflichtung mit größerem Nachdruck an die Frau als an den Mann gestellt, denn die biblischen Bestimmungen über Ehebruch und Untreue beziehen sich hauptsächlich auf das weibliche Fehlverhalten. Dabei war Untreue weniger ein sexuell-moralisches Problem, sondern eher eine Beeinträchtigung und Mißachtung der männlichen Autorität und ihrer Rechte.

Ehebruch, der schon in den 10 Geboten verurteilt wurde (2. Mose 20, 14; 5. Mose 5, 18), wurde streng geahndet: Sowohl der Mann als auch die Frau wurden mit dem Tod bestraft (3. Mose 20, 10) (siehe auch S. 61). Im Talmud mußte allerdings als Voraussetzung dafür ein Beweis der Schuld vorliegen, die Tat durch Zeugen nachgewiesen sein

(33, S. 552). Vermutete ein Ehemann die Untreue seiner Frau, konnte sie aber nicht nachweisen, gab es die Möglichkeit eines Gottesurteils (4. Mose 5, 12 ff). Fiel es zuungunsten der Frau aus, galt sie als überführt und war der Anklage schuldig. In der Bibel findet sich kein Hinweis auf die Art der Bestrafung, aber vermutlich war der Mann dann berechtigt, sich von seiner Frau zu trennen. Das Todesurteil wurde wohl nicht ausgesprochen, da die Zeugen als wesentliche Begründung fehlten (33, S. 554).

Die Handhabung der Ehescheidung war in Israel recht großzügig. Da die Scheidung nur vom Mann ausgehen konnte, befand sich die Frau durch ihre Abhängigkeit in einer unsicheren und wenig geschützten Lage. Die Handlungsfreiheit des Mannes war kaum eingeschränkt, während die Frau weitgehend schutzlos dem mehr oder minder willkürlichen Scheidungsbegehren ihres Ehemannes ausgeliefert war. Ihr einzig gesetzliches Recht war die Ausstellung eines Scheidebriefs.

Der Scheidungspraxis lag möglicherweise der Gedanke zugrunde, daß der Mann von Natur aus polygam "veranlagt" sei und ihm deswegen ein Wechsel der Ehefrau zugestanden werden müsse. Ein Hinweis auf diese Erfahrung und Auffassung läßt sich vielleicht aus der Polygynie ableiten, die finanziell zwar nur von wenigen realisiert werden konnte, prinzipiell aber etwas über die damaligen Vorstellungen männlicher Wesenszüge aussagt. Treue wurde mehr einseitig verstanden als Abhängigkeit und Unterordnung der Frau unter die Autorität des Mannes, der selbst die Freiheit zu anderen Beziehungen hatte.

Erst mit dem NT wandelt sich diese Auffassung, und die Unauflöslichkeit der Ehe wird in die Gesetzgebung eingeführt. Das bedeutet für die Frau einen gewissen Schutz vor Willkür und stärkt ihre Stellung. Der personale Aspekt einer Ehe gewinnt dadurch an Bedeutung und vermindert zunehmend die zweckdienlichen Vorstellungen im Verhältnis der beiden Ehepartner.

7. Unterordnung des Individuums zugunsten einer gemeinschaftlichen Ordnung

Im alten Israel wurde der Mensch weniger als Individuum aufgefaßt, sondern mehr als Glied einer Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft war die Sippe, deren Interessen sich der Einzelne unterzuordnen hatte (16, S. 320, 321; 19, S. 95, 101 - 102; 46, S. 122).

Die Zurückstellung der eigenen Person begann mit dem Eintritt in das Erwachsenenalter, wenn für den heranwachsenden Jugendlichen das Problem der Heirat aktuell wurde. In den meisten Fällen mußte er seine Wünsche zurückstellen und den Ehepartner annehmen, der für ihn ausgewählt worden war. Es gab für ihn kaum eine freie Entscheidung, er fügte sich in die Anweisungen der Eltern.

Auch der Grundbesitz spielte für die Gemeinschaft eine große Rolle. Deshalb wurde nach Möglichkeit vermieden, daß Land auf Fremde überging, und die jungen Leute nur innerhalb der eigenen Sippe verheiratet.

Andererseits waren die Rechte des Individuums zwar im Sippenverband erheblich beschnitten, jeder erhielt aber Schutz und Sicherheit durch die Solidarität zwischen den einzelnen Mitgliedern. Unrecht, das irgendeines dieser Mitglieder erlitten hatte, wurde zur Sache der Gemeinschaft erhoben und entsprechend geahndet. Die stärkste Ausprägung dieses Gruppenverhaltens stellte die Blutrache dar, ein Mittel der Selbstjustiz zwischen den einzelnen Sippen. Die Blutrache stammte noch aus der Zeit des Nomadenlebens, in der die Sippen, zu Stämmen zusammengefaßt, umherzogen und eine selbständige gesellschaftliche Einheit bildeten (43, S. 19, 31). Der Einzelne war auf diesen Gruppenverband angewiesen, denn außerhalb einer Gemeinschaft war er nicht existenzfähig. In der Wüste und Halbwüste, in der die Israelis lebten, brauchte man die Hilfe anderer, um überleben zu können. Ob auf diese Weise wirklich "survival of the fittest" garantiert war, bedürfte allerdings einer besonderen Untersuchung.

B Hygiene und Medizin

1. Die israelitische Medizin zur Zeit des AT

Die Bibel ist praktisch die einzige Quelle, die Aufschluß über die Medizin in Israel zur Zeit des AT geben kann (34, S.111). Die Hinweise auf Krankheiten, ihre Behandlung und die Tätigkeit eines Ärztestandes sind aber spärlich und mit heutigen Vorstellungen oftmals nicht zu deuten. Konkrete medizinische Aussagen findet man selten, nur Krankheiten mit seuchenhygienischen Konsequenzen werden detailliert geschildert.

Die hebräische Medizin ist sehr stark von den Praktiken ihrer Nachbarvölker beeinflußt worden (21, S. 26). Zuerst scheint die Ausübung einer ärztlichen Tätigkeit nur in der Hand von Priestern gelegen zu haben; nach und nach bildete sich aber ein selbständiger Ärztestand heraus, der bald große Hochachtung beim Volk genießt (Sir, 38, 1 - 8; 9, 12 - 14). Priester nehmen dann nur noch in der Medizinalgesetzgebung festgehaltene Aufgaben wahr, z. B. die Kontrolle von Aussätzigen. Vermutlich sind sie auch noch mit der Ausbildung der Ärzte betraut, bis dann zur Zeit des Talmud besondere medizinische Schulen entstehen. (5, S. 279). Die Honorierung ärztlicher Leistungen erfolgt meistens mit Geld, die Bibel macht darüber aber keine genauen Angaben (30, S. 65). Neben den Ärzten gibt es Hebammen (1. Mose 38, 27 - 30; 2. Mose 1, 20 - 21), die den Wöchnerinnen während der Geburt kaum aktive Hilfestellung geben (33, S. 113), sondern sich hauptsächlich um das Neugeborene kümmern, es abnabeln, waschen, mit Salz einreiben und in Windeln wickeln (12, S. 57; 42, S. 130).

Bei der Behandlung von Krankheiten spielen pflanzliche Heilmittel eine große Rolle, die meistens in Form von Salben und Pflastern appliziert werden. Wahrscheinlich gibt es schon Vorschriften über bestimmte Mischungsverhältnisse. Balsam, Honig, Myrrhe, Pistazien, Mandeln, Safran, Olivenöl, Feigen und verschiedene Pflanzenwurzeln finden in der Medizin Anwendung, als Arzneien, zum

Einbalsamieren von Leichen und als aromatische Rauchstoffe, um faulige Gerüche zu überdecken, die in heißem Klima schnell entstehen (42, S. 60). Auch die Wirkung des Weins wird bewußt und dosiert als Heilmittel eingesetzt, nicht nur zur Betäubung von starken Schmerzen, sondern auch bei der Behandlung von depressiven Patienten und sonstigen seelisch Kranken (7, S. 167). Außerdem versucht man, durch Bäder in mineralhaltigen Quellen Krankheiten zu lindern. In der Bibel werden keine genauen Angaben über einzelne Leiden gemacht, als besondere Gruppen werden nur Blinde, Lahme und Dürre aufgeführt, möglicherweise ein Hinweis auf Nerven- und Muskelerkrankungen. Die verschiedenen Naturheilverfahren werden unterstützt durch Amulette, Beschwörungen, Zauberbänder und Handauflegen. Da die Krankheiten nicht biologisch-medizinisch gesehen werden, sondern als Ausdruck einer Strafe Gottes für begangene Sünden, sind diese magisch anmutenden Verfahren, teilweise heidnischen Ursprungs, verständlich.

Spezielle Therapien bei verschiedenen Erkrankungen sind im AT kaum vermerkt, entsprechende Hinweise oft nur nebenbei gemacht. In der Wundbehandlung werden offenbar nach Reinigung der Wunde Verbände angelegt, Verkrustungen mit Öl erweicht (Jes. 1, 6). Bei Knochenbrüchen werden in Ermangelung von Hilfseinrichtungen die Fragmente nach Augenmaß eingerichtet und dann mit einem Verband notdürftig ruhiggestellt (Hes. 30, 21) (30, S. 63). Offenbar hat man schon in früheren Zeiten eine günstige Wirkung der Musik auf das Gemüt festgestellt, denn sie wird bei melancholischen Zuständen vereinzelt eingesetzt (1. Sam. 16, 16, 23). Bei Sterilität der Frau werden unter anderem bestimmte Früchte und Pflanzen empfohlen (7, S. 43, 165; 12, S. 161; 33, S. 540).

Die Aufgabe des Arztes besteht in Israel aber nicht nur in der Behandlung von Krankheiten sondern auch in der Einbalsamierung von Leichen (1. Mose 50, 2). Als Spezialist entsteht der Salbarzt. Die Einbalsamierung ist eine von den Ägyptern übernommene Methode (33, S. 602), die

in Israel aber nicht allgemein üblich ist, sondern hauptsächlich bei den Vornehmen angewandt wird. Zu Beginn der Prozedur werden die Körperhöhlen entleert und dann aromatische Stoffe eingebracht. Anschließend wird der Körper gesalbt und mit Binden umwickelt, die mit harzigen Lösungen getränkt sind (33, S. 603; 42, S. 72). Normalerweise werden die Toten aber nicht einbalsamiert, sondern gewaschen und dann sofort begraben. Das hat einmal hygienische Gründe wegen des schnellen Einsetzens der Leichenfäule in dem heißen Klima. Zum anderen ist man der Ansicht, daß nach einem schnellen Begräbnis und schnell einsetzender Verwesung der Lebensgeist umso früher entweichen könne. Einäscherung ist ungewöhnlich; nur Fremde (Am. 2, 1) und Menschen, die große Schuld auf sich geladen haben (1. Mose 38, 24; 3. Mose 20, 14; 21, 9) werden so behandelt. Die Grabstatt wird entweder in der Erde angelegt, in Felsnischen oder bei Reichen in eigenen Mausoleen. Auf alle Fälle werden alle Familienmitglieder in einem gemeinsamen Grab bestattet (33, S. 609). Der Friedhof liegt immer außerhalb der Stadt, nur Könige haben das Recht, innerhalb der Stadtgrenzen beerdigt zu werden. Die Gräber Aussätziger werden abgesondert von den übrigen angelegt (2. Chr. 26, 23) (7, S. 175).

Da die Toten noch am Todestag bestattet werden, dient die Leiche nie wissenschaftlichen Forschungen. Außerdem galten sie als unrein, ebenfalls ein Hindernis für Untersuchungen oder Experimente. Die hebräischen Ärzte scheinen keine Anatomie oder sonstige medizinische, analytische Methoden betrieben zu haben. Dementsprechend ist wohl das Wissen über den menschlichen Körper nicht sehr umfangreich gewesen. Diagnose und Therapie richten sich nach Beobachtung der Symptome und dem Krankheitsverlauf.

Im AT werden an einigen Stellen Krankheitssymptome beschrieben, die verschiedene Autoren zu Interpretationen und Diagnosen veranlaßten. Da diese Beschreibungen oft Symbolcharakter haben und zudem lückenhaft und nicht eindeutig sind, läßt sich die moderne medizinische Terminologie kaum anwenden. Krankheiten und Behandlungsarten werden jedenfalls nicht im Sinne "exakter" medizinischer

Wissenschaft wiedergegeben, sondern in das Verhältnis Gott-Mensch eingefügt (30, S. 63).

Krankheit ist nicht ein rein leibliches oder isoliert menschliches Phänomen, sondern eine Störung der Beziehung des Menschen zu Gott (12, S. 195 ff; 43, S. 151).

Eine Mißachtung göttlicher Regeln wird mit Erkrankung bestraft (3. Mose 26, 14 - 16; 5. Mose 28, 21, 60; 32, 39), deswegen muß der Genesene ein Opfer darbringen, um seine Schuld zu tilgen (12, S. 195 ff). Die Einbeziehung des Einflusses Gottes auf das Krankheitsgeschehen könnte unter anderem eine Erklärung dafür sein, warum in der Bibel die medizinische Seite einer Krankheit meistens nicht näher erläutert wird (12, S. 197).

In den folgenden Kapiteln können trotzdem einige Erkrankungen ausführlicher behandelt werden, denen in der Bibel größere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Damit in Zusammenhang stehen hygienische Maßnahmen, die in entsprechenden Gesetzen verankert sind und streng kontrolliert werden.

2. Vorschriften über reine und unreine Tiere

Im Alten Testament unterschied man zwischen reinen, d. h. genießbaren Tieren und unreinen Tieren, die weder als Opfertier verwendet noch gegessen werden durften (1. Mose 8, 20; 3. Mose 11, 2 ff; 27, 27; 5. Mose 14, 3 - 20). Die beiden Tierarten wurden in einer umfangreichen Liste genauestens aufgeführt und beschrieben. Zu den unreinen Tieren zählten Raubtiere, Aasfresser, Wüstenbewohner und unterirdisch lebende Tiere, oder solche Tiere, die bevorzugt von Parasiten heimgesucht wurden (26, S. 146).

Alle Erklärungen über die Motive dieser Vorschriften sind hypothetisch. Manche Autoren sehen den Grund in der "Lebensfeinheit ihrer Gewohnheiten und Lebensbereiche" dieser Tiere, die sich in abgelegenen und verlassenen Gegenden ausdehnten (26, S. 146 - 147).

Eine weitere Erklärung basiert auf der Vermutung, daß durch diese Differenzierung ein Schutz des jüdischen Glaubens erreicht werden sollte, denn die als unrein apostrophierten Tiere wären bedeutungsvoll in heidnischen Religionen (26, S. 135).

Andere meinen, daß diese Bestimmungen der Erhaltung nützlicher Tiere, z. B. Haustiere, dienten. Einige Verfasser glaubten sogar, verschiedene Krankheiten wie typhöse Erkrankungen, Vergiftungen und Hämaturie auf den Genuß dieser Tiere zurückführen zu können (1, S. 48). In der Thora wird als Grund die Beeinträchtigung des seelischen Gleichgewichts genannt (3. Mose 11, 43) (33, S. 594). Eine Unterscheidung der Tiere in rein und unrein bestand bei einigen Völkern ebenfalls, doch mit dem Unterschied zu den Juden, daß reine Tiere geschont, manchmal auch verehrt, aber auf jeden Fall nicht gegessen wurden. In Israel hingegen durften ausschließlich die reinen Tiere verzehrt werden (33, S. 593).

Die Begriffe Reinheit und Unreinheit und Reaktionen auf diesbezügliche Empfindungen und Wertungen spielen für den Israeliten selbst im übrigen eine beachtenswerte Rolle.

3. Ritual der Beschneidung unter verschiedenen Gesichtspunkten

Die Beschneidung aller männlichen Nachkommen war eine Sitte, die bei vielen Völkern des östlichen Mittelmeers im Altertum verbreitet war (7, S. 155; 12, S. 127; 33, S. 279; 43, S. 87). Sie reichte bis nach Ägypten und Äthiopien (42, S. 42), wo bei einigen Stämmen auch die Mädchen in den Ritus einbezogen wurden. Die Juden unterschieden sich darin also nicht von ihren Nachbarn. Möglicherweise spielen positive Erfahrungen bei der relativ häufig geübten Praxis eine Rolle (33, S. 279).

In Israel wurde die Beschneidung am 8. Lebenstag der neugeborenen Knaben vorgenommen (1. Mose 17, 12; 21, 4; 3. Mose 12, 3). Voraussetzung war allerdings die Gesundheit

des Kindes; bei Krankheit wurde eine Genesungsfrist eingehalten, deren Dauer sich nach der Schwere der Erkrankung richtete (33, S. 284; 42, S. 43). Bei der Operation verwendete man vermutlich Steinmesser (2. Mose 4, 25; Jos 5, 2) oder andere scharfe Gegenstände. Danach wurde das Kind gebadet und anschließend ein Verband aus Leinen angelegt (33, S. 283; 42, S. 46).

Das Ritual der Beschneidung hat zu ganz unterschiedlichen Deutungen Anlaß gegeben. Einen breiten Raum nimmt in der Argumentation der hygienische Aspekt ein (1, S. 23 ff; 12, S. 127, 146). Zweifellos war die Entfernung des Präputiums eine Prophylaxe gegen manche genitale Affektionen, wie z. B. Phimosebildungen, Gonorrhoe, Lues, oder andere entzündliche Veränderungen. Die Verletzungsgefahr und in ihrem Gefolge das Eindringen von Krankheitserregern verringerte sich infolge der viel derberen Eichelhaut, die stets freilag. Allerdings führte die Verhärtung dieser Hautteile zu einer Herabsetzung der Sensibilität und Abstumpfung gegenüber äußeren Berührungsreizen (1, S. 24).

Ein Autor vermutete einen direkten Effekt auf die Fruchtbarkeit, die bei beschnittenen Männern gefördert würde (12, S. 127, 138 ff).

Eine andere Anschauung beschäftigt sich ebenfalls mit den Auswirkungen auf das Sexualleben, denn bei einigen Völkern führte man die Beschneidung erst zu Beginn der sexuellen Reife durch, da sie als Voraussetzung für ein normales Geschlechtsleben betrachtet wurde (43, S. 88).

Auch verschiedene Kultformen könnten eine Rolle gespielt haben. Die Beschneidung wurde z. B. als Relikt von Menschenopfern gedeutet (12, S. 122), oder als Versöhnung mit bösen Geistern und Dämonen (12, S. 132). Auch eine Absage an heidnische Phalluskulte wurde angenommen (12, S. 136).

In Israel lag die Betonung allerdings auf dem religiösen Aspekt, die Beschneidung war ein Ausdruck des Bundes mit Gott (1. Mose 17, 10; 3. Mose 12, 3; Jos 5, 2 - 9). Sie stellte eine geistige und körperliche Reinigung dar, denn

die Vorhaut war ein Sinnbild der Unreinheit; durch ihre Entfernung erlangte man Reinheit vor Gott (12, S. 112 ff). Nur wer beschnitten war, wurde in die bürgerliche Gemeinschaft Israels aufgenommen und genoß deren Rechte (12, S. 107, 137). Die Beschneidung war die Voraussetzung für die Teilnahme am Passahfest (2. Mose 12, 43 - 49), deswegen mußten auch Sklaven und Fremde, die in Israel lebten, sich diesem Ritual unterziehen (12, S. 42; 42, S. 40; 43, S. 86). Die Beschneidung sämtlicher männlicher Mitglieder des Volkes Israel war ein Symbol der Auserwählung durch Gott (12, S. 154; 43, S. 88, 89), aber diese religiöse Anschauung gewann wohl erst nach und nach Allgemeingültigkeit. Während des 40 jährigen Aufenthalts der Juden in der Wüste nach ihrem Auszug aus Ägypten beispielsweise wurden die Neugeborenen nicht beschnitten (12, S. 155, 161). In der Zeit des babylonischen Exils entwickelte sich die Beschneidung zu einer nationalen israelitischen Eigenart, denn manchen benachbarten Volksstämmen war diese Praxis fremd und bei anderen wurde sie zu der Zeit nicht mehr durchgeführt (43, S. 89).

Diese Sitte war also eine Dokumentation der besonderen Beziehung des Volkes Israel zu seinem Gott und stärkte dadurch das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Solidarität unter den Menschen. Sicher wurde damit auch die Abgrenzung und biologische Isolation begünstigt.

4. Erkrankungen der Genitalien

Geschlechtskrankheiten und Erkrankungen der Genitalien bedrohten auch im alten Israel die Fruchtbarkeit - mit allen bereits aufgeführten Folgen für den Einzelnen und die Sippe. Sie wurden ganz allgemein mit Ausfluß bezeichnet, ohne daß auf eine nähere Symptomatik eingegangen wurde. Man unterschied lediglich zwischen Blut- und Eiterfluß. Wer mit einer solchen Krankheit behaftet war, galt als unrein (3. Mose 15, 2, 25) und wurde wie ein Aussätziger aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen (4. Mose 5, 2). Außerdem durfte er an den Opfern

nicht teilnehmen (3. Mose 22, 4), bis er wieder geheilt war. Sämtliche Dinge, die der Kranke berührt hatte, mußten gründlich gereinigt werden, damit sie für andere wieder verwendbar wurden (21, S. 26). War die Krankheit vorüber, mußte der Genesene sich baden; nach Ablauf von sieben Tagen wurde er wieder in die Gemeinschaft aufgenommen (3. Mose 15, 13). Durch ein Brand- und Sühneopfer konnte er sich von dem Makel seiner Krankheit befreien (3. Mose 15, 15).

Diese Vorsichtsmaßnahmen wurden in der Annahme durchgeführt, daß Ausflüsse eine infizierende Wirkung hätten und Gesunde sich daran anstecken könnten (siehe auch S.40) (12, S. 237; 21, S. 26). Dabei fällt auf, daß man auch das Sputum der Kranken für unrein hielt (3. Mose 15, 1 ff) (7, S. 139; 33, S. 410). Diejenigen, die mit Kranken in Berührung gekommen waren, mußten sich einer gründlichen Reinigung unterziehen, um andere nicht auch noch zu gefährden. Die Sanitätsbestimmungen bei genitalen Erkrankungen wurden aber nicht durch Priester kontrolliert, wie es bei dem auch als ansteckend geltendem Aussatz vorgeschrieben war.

Neben dem eitrigen Ausfluß, von dem sowohl der Mann als auch die Frau befallen sein konnte, gab es noch den blutigen Ausfluß der Frau, der fast dieselben Konsequenzen nach sich zog (3. Mose 15, 25). Dieser blutige Ausfluß konnte entweder eine verlängerte Periodenblutung oder eine andere genitale Blutung sein. Die Frau brauchte aber nicht ihren gewohnten Lebensraum verlassen, sondern konnte zu Hause bleiben (3. Mose 15, 26). Offenbar versuchte man damals mit verschiedenen Mitteln, solche Blutungen zu bekämpfen. Spezielle Weingemische, besondere symbolische Handlungen und Redewendungen sollten die Frau von ihren Beschwerden befreien (33, S. 439 - 440).

Man kann nur vermuten, was mit dem Krankheitsbegriff Ausfluß gemeint ist. Möglicherweise handelt es sich um Gonorrhoe u. ä. Geschlechtskrankheiten, wie einige Autoren vermuten (12, S. 237; 33, S. 410; 42, S. 128 ff), bei dem Begriff "Verstopfung" (3. Mose 15, 3) um entzündliche Schwellungen und Verhaltungen im Genitalbereich.

Eine eindeutige Diagnose läßt sich aber aus den wenigen Angaben nicht ableiten.

Im Falle von Erkrankungen der Genitalien kamen Bestimmungen zur Anwendung, die sozialhygienisch einen beachtenswerten Vorteil darstellten. Durch Isolierung von Kranken und Verdachtsfällen wurde eine Ausbreitung der Infektion weitgehend vermieden, und die Allgemeinheit geschützt. Die Beobachtungsfrist nach der Heilung ermöglichte eine spätere Erkennung von Rezidiven.

5. Bestimmungen für Wöchnerinnen und Menstruierende

In den Gesetzen Israels gab es genaue Bestimmungen für Wöchnerinnen und Menstruierende. Nach der Geburt eines Kindes war die Frau verunreinigt und durfte das Haus nicht verlassen. Hatte sie einen Knaben geboren, war sie nach sieben Tagen wieder rein, bei einem Mädchen verlängerte sich die Frist um eine weitere Woche (3. Mose 12, 2, 5). Danach mußte sie noch 33, bzw. 66 Tage zu Hause bleiben, ehe sie wieder in die Gemeinschaft aufgenommen wurde (3. Mose 12, 4 - 5). Den Abschluß der Reinigungsperiode bildete ein Vollbad und ein Brand- und Sühneopfer (3. Mose 12, 6).

In einigen Bibelzitaten werden Schmerzen und Qualen während der Geburt beschrieben, die schon in 1. Mose 3, 16 vorausgesagt werden: "...du sollst mit Schmerzen Kinder gebären;..." (Ps 48, 7; Jes 13, 8; 21, 3; 42, 14; Jer 4, 31; 6, 24; Hos 13, 13). Andererseits wird auch von dem schnellen Geburtsablauf bei jüdischen Frauen berichtet (2. Mose 1, 19) (12, S. 121; 33, S. 461). Möglicherweise wurden damals sog. Gebärstühle benutzt (2. Mose 1, 16), auf denen die Frauen in knieender Haltung ihre Kinder gebären (7, S. 60; 33, S. 459; 42, S. 74).

Während der Geburt stand der Frau oft eine Geburtshelferin zur Seite (1. Mose 35, 17; 38, 28; 2. Mose 1, 15), die das Kind, wenn es geboren war, abnabelte, badete und mit Salz einrieb (Hes. 16, 4). Möglicherweise war das Salz ein Zeichen des Bundes mit Gott, denn im Orient

spielte es bei Vertragsabschlüssen eine symbolische Rolle und sollte Unauflöslichkeit dokumentieren. Auf jeden Fall wirkte es antibakteriell und könnte eine Lösung der Käseschmiere bewirkt haben (12, S. 130).

Meistens stillte die Mutter das Neugeborene selbst (1. Mose 21, 7; 1. Sam 1, 21 ff; 1. Kg 3, 21), nur wenn sie dazu nicht in der Lage war, übernahm eine Amme diese Aufgabe (1. Mose 24, 59; 35, 8; 2. Mose 2, 7 - 9; 4. Mose 11, 12). Die Kinder wurden sehr lange gestillt und oft erst mit drei Jahren oder später entwöhnt (7, S. 65; 12, S. 129; 33, S. 471).

Wie bei der Wöchnerin nach der Geburt ihres Kindes, so wurden auch bei der Frau während ihrer Menstruation die Reinhaltungsvorschriften sehr genau genommen (3. Mose 15, 19 - 24). Vom Beginn der Blutung an wurde sie sieben Tage für unrein erklärt, und alles, was sie berührte, wurde mit ihr unrein (3. Mose 15, 20). Diese Unreinheit übertrug sich auch auf die Menschen, die mit ihr oder von ihr berührten Gegenständen in Kontakt kamen (3. Mose 15, 9). Man schrieb dem Menstualblut eine schädigende, infizierende Wirkung zu, die zu besonderer Reinhaltung zwang und sich in den entsprechenden Vorschriften niederschlug. Das weibliche Geschlecht insgesamt sei durch die Monatsregel verunreinigt und schwächer als das männliche; es wäre dadurch unvollkommen und stünde auf einer niedrigeren sozialen Stufe (12, S. 141).

Die Bestimmungen für Menstruierende und Wöchnerinnen hatten über ihren religiösen Charakter hinaus aber auch Konsequenzen medizinischer Art. Die Reinigungsperioden stellten für die Wöchnerinnen gleichzeitig eine Schonfrist dar, und förderten die Rekonvaleszenz. Die Ruhezeit und die sich daran anschließende Isolierung verminderten auch die durch Geburt und Menstruation erhöhte Infektionsgefahr, und schützten die Frau vor gesundheitlichen Schäden. Damit war das Risiko einer durch aufsteigende Infektion und puerperale Sepsis hervorgerufene Sterilität herabgesetzt und die Sicherung der Fortpflanzungsfähigkeit gewährleistet.

Ein weiterer Effekt zur Erhaltung der Fertilität ist darin begründet, daß sich Faktoren wie Milieuwechsel, physische und psychische Überlastung, die ebenfalls Ursachen einer Sterilität sein können (24, S. 275), bei Einhaltung der Schonfrist weitgehend ausschließen lassen.

Trotz der vorwiegend religiösen Motive der Reinigungsvorschriften lassen sich somit positive Auswirkungen sowohl für den persönlichen Bereich der Betroffenen als auch für die Allgemeinheit erkennen. Letztere wirkten sich wohl auch im Sinne eines günstigen bevölkerungspolitischen Effekts aus.

6. Behandlung von Aussätzigen und Pestkranken

Mit der Krankheitsbezeichnung "Aussatz" wurden in Israel wahrscheinlich mehrere Hautkrankheiten zusammengefaßt (5, S. 590), die teils normal abheilten, teils einen chronischen Verlauf nahmen oder manchmal auch zum Tode führten. Vermutungsdiagnosen waren Syphilis, Ekzeme, Psoriasis, Skabies, Lepra, Vitiligo, und verschiedene Pilzkrankungen der Haut (7, S. 86 - 89). Der Aussatz war als endemische Krankheit immer vorhanden, während die Pest, die zu der Zeit die zweithäufigste Hauterkrankung war, in Epidemien auftrat und immer tödlich verlief (Jr 21, 6; Hes 14, 21). Der Aussatz wurde, wie auch andere Erkrankungen, als Strafe und Prüfung Gottes aufgefaßt (7, S. 83; 12, S. 195 ff; 33, S. 388; 42, S. 115), z. B. bei folgenden im Talmud genannten Vergehen: "Götzendienst, Gotteslästerung, Blutschande, Blutvergießen, Diebstahl, falsches Zeugnis, Raub, Meineid, Hausfriedensbruch, Lügengedanken, Hochmut, Neid." (33, S. 388). Galt jemand als aussatzverdächtig, mußte er sich einem Untersuchungsverfahren durch den Priester unterziehen (3. Mose 13, 2), der die Haut auf Grind, helle Flecke, Ausschlag und vertiefte Hautpartien überprüfte. Waren Veränderungen sichtbar, die aber noch nicht den sicheren Schluß auf Aussatz erlaubten, wurde der Kranke für sieben

Tage unter Quarantäne gestellt und nach Ablauf dieser Frist erneut untersucht (3. Mose 13, 4). Waren die Krankheitszeichen verschwunden, galt er als geheilt und konnte in sein Haus zurückkehren; war der Zustand unverändert, wurde die Schutzfrist um weitere sieben Tage verlängert (3. Mose 13, 6); hatten die Symptome sich verschlechtert und wiesen eindeutig auf Aussatz hin, wurde der Kranke für unrein erklärt und von den übrigen Menschen isoliert (3. Mose 13, 8) (21, S. 26 - 27). Seine Kleider wurden zerrissen (3. Mose 13, 45); stattdessen mußte er ein spezielles Gewand für Aussätzige anziehen. Er durfte nicht mehr in seiner gewohnten Umgebung leben, sondern mußte in ein Lager außerhalb des Ortes ziehen, wo die Aussätzigen unter sich lebten (3. Mose 13, 46). Der Ausschluß des Kranken aus der Gesellschaft brachte den Verlust seiner bürgerlichen Rechte mit sich. Er verlor das Eigentumsrecht auf seinen Besitz, konnte kein Erbe mehr antreten, war aber auch von sämtlichen geldlichen Abgaben befreit. Außerdem bedeutete das Auftreten der Krankheit eine sofortige Lösung der Ehe (12, S. 220). Innerhalb des Lagers konnten aber Ehen zwischen Kranken geschlossen werden. Trat eine Heilung des Aussatzes ein, konnte der Genesene wieder in sein Haus zurückkehren, nachdem er bestimmte Reinigungsvorschriften erfüllt hatte. Zuerst mußte der Priester die völlige Abheilung der Krankheit bezeugen, dann wurde der Gesunde gründlich gewaschen, seine Kleider gereinigt und seine Haare geschoren (3. Mose 14, 8). Nach sieben Tagen wiederholte sich das Reinigungszeremoniell (3. Mose 14, 9), erst dann wurde er für rein erklärt. Nachdem er ein Tier- und Speiseopfer dargebracht hatte, wurde er wieder in die religiöse Gemeinschaft aufgenommen (3. Mose 14, 10). Heilungen waren aber wohl recht selten, in der Bibel finden sich nur zwei diesbezügliche Stellen. Mirjam, die Schwester Moses', wurde wieder gesund (4. Mose 12, 15), und auch der syrische Feldherr Naeman genas (2. Kg 5, 14).

Die Krankheit Hiobs (Hb 2, 7; 7, 5; 16, 13 - 14; 19, 20; 30, 17), durch vielfältige Symptome gekennzeichnet, hatte offenbar mit einer Hauterkrankung begonnen. Möglicher-

weise handelte es sich um Aussatz, im heute engeren Sinn mit Lepra bezeichnet (7, S. 92; 42, S. 121), andere Verfasser hielten die Veränderungen für Pocken oder ein universelles Ekzem (33, S. 383; 391). Es erscheint allerdings fraglich, ob sich aus den Angaben überhaupt eine Diagnose ableiten läßt. Die bedrohliche Symptomatik und die vollständige Heilung (Hb 42, 10) sprechen eher für den Symbolgehalt der Krankheit.

Der Aussatz war eine Krankheit, die nicht nur Menschen, sondern nach Meinung der Israelis auch Kleidung und Häuser befallen konnte. Bei diesen Dingen wurde ebenfalls eine Wartefrist eingehalten, um die Entwicklung zu beobachten (3. Mose 13, 50; 14, 38). Bewahrheitete sich der Verdacht, wurden die Kleider verbrannt und die entsprechenden Steine der Häuser ausgewechselt. Wahrscheinlich handelte es sich beim Aussatz der Kleidung um Flecken von eiternden, nässenden Geschwüren der Kranken, mit Aussatz der Häuser wurden vermutlich Beläge an den Wänden bezeichnet.

Außer dem Aussatz wird in der Bibel auch die Pest erwähnt, die den Juden als ansteckende Hautkrankheit bekannt war. Ein Bericht in 2. Kg 19, 35 und Jes 37, 36, der den plötzlichen Tod von 185 000 assyrischen Soldaten in einer Nacht vermerkt, ist von verschiedenen Verfassern in dieser Richtung ausgelegt worden (5, S. 591; 7, S. 96; 8, S. 228; 12, S. 201; 42, S. 149). Auch eine Infektion mit Malariaerregern könnte vorgelegen haben (21, S. 43 - 45). Als weiterer Hinweis auf die Pest könnte man Bibelzitate in 1. Sam 5, 6 und 6, 4 werten, in denen von einer Krankheit mit Beulenbildung gesprochen wird. In diesem Zusammenhang werden auch Mäuse erwähnt, aber es ist wenig wahrscheinlich, daß die Juden schon Vorstellungen von dem Übertragungsmodus der Krankheit hatten. Als Heilmittel wurde bei Pest manchmal Feigenbrei verwendet (2. Kg 20, 7).

Hygienische Vorschriften wie beim Aussatz existierten für die Pest offenbar nicht. Vielleicht hängt dies mit dem epidemieartigen Auftreten zusammen, während Aussatz eine ständige Bedrohung darstellte. Die gesetzlichen

Bestimmungen zeigen jedenfalls, wie hoch man die Ansteckungsgefahr einschätzte und in welchem Maße man bestrebt war, die Bevölkerung vor einer Ausbreitung der Krankheit zu schützen. "Der Schutz des Lebens und die Scheu vor der Lebensbedrohung scheinen die gemeinsamen Gesichtspunkte zu sein, deretwegen die Menstrua, die Frau nach der Geburt, Sexualausflüsse und Aussatz an Mensch und Gegenständen für unrein erklärt wurden." (26, S. 147).

7. Umgang mit Geisteskranken

Vor der Behandlung der eigentlichen Geisteskrankheiten sei noch die Epilepsie erwähnt, eine Krankheit, die mehrmals in der Bibel auftaucht, allerdings nur im Neuen Testament sicher belegt ist. Als Ursache des Leidens wurde nach jüdischer Auffassung "ein anstößiges Verhalten bei der Kohabitation" angegeben (Talmud) (33, S. 343), wobei der Zweck solcher Drohungen wohl eher in der abschreckenden Wirkung als in einer sachlichen Aufklärung lag. Im Koran wurde hierzu die Ansicht vertreten, daß an Epilepsie nur solche Menschen erkranken, die vom Wucher leben (33, S. 343). Interessanter ist dagegen die Empfehlung des Talmud, "es solle niemand eine Frau aus fallsüchtiger oder lepröser Familie heiraten." (33, S. 343).

Die rechtliche Stellung des Epileptikers entsprach bis auf einige Ausnahmen der Norm. Zeugenaussagen von Epileptikern wurden nur dann anerkannt, wenn bei ihnen zum Zeitpunkt der Aussage keine Anfälle auftraten. Litt eine Frau an Epilepsie und der Ehemann erfuhr von der Krankheit erst nach der Heirat, so wurde die Ehe annulliert (33, S. 344). Um epileptische Anfälle zu verhindern, entweder prophylaktisch oder auch bei schon Erkrankten, schützte man sich mit Amuletten (33, S. 344). Alle anderen Formen von Geisteskrankheit werden ebenfalls hauptsächlich im Neuen, kaum dagegen im Alten Testament erwähnt. Diese Tatsache war der Anlaß für die Entstehung vieler Theorien, von denen jedoch keine wirklich befriedigend ist (33, S. 361).

Im Alten Testament finden sich über Geisteskrankheiten nur zwei Anhaltspunkte. Aus einer Schilderung über Nebukadnezar (Dan 4, 28 ff) könnte man den Schluß ziehen, er habe an Melancholie oder, was wahrscheinlicher ist, an Paranoia gelitten (7, S.115 ff; 12, S. 312; 33, S. 361; 42, S. 163). Mit geringerer Sicherheit kann man auch bei Saul eine anfallsartige Störung seines Bewußtseins vermuten. Aufgrund von Beschreibungen seines Zustandes läßt sich schließen, daß Saul epileptoide Anfälle hatte (1. Sam 19, 24) (33, S. 342, 357 - 358).

Als Krankheitsfaktoren spielten böse Geister und Dämonen, die von Gott geschickt wurden (1. Sam 16, 14), eine große Rolle; im Neuen Testament mehr noch als im Alten.

Eine wirksame Behandlung für Geisteskranke war nicht bekannt (7, S. 115; 33, S. 366), allerdings wird in der Bibel die beruhigende und ausgleichende Wirkung der Musik auf das Seelenleben erwähnt (1. Sam 16, 16, 23) (12, S. 303 ff; 33, S. 356; 42, S. 139). Aggressive Kranke wurden vermutlich in Ketten gelegt (Jr 29, 26), um andere nicht zu gefährden.

Ausführlicher zu diesem Thema als die Bibel äußert sich der Talmud. Für Irre existierten besondere rechtliche Bestimmungen und Vorschriften. Geisteskranke durften keine öffentlichen Ämter, wie z. B. das Priesteramt, bekleiden und standen rechtlich auf einer Stufe mit dem Kind. Machte er sich einer Körperverletzung schuldig, so ging er straffrei aus (33, S. 362). Trotzdem hielt man sie zur Ausübung mancher geistiger und körperlicher Arbeit für fähig (Viehschlachten u. a.) (33, S. 362). Geisteskranke durften in Prozessen nicht als Zeugen auftreten und im Falle der Genesung wurden nur Aussagen über die Zeit vor der Erkrankung anerkannt. Wer von zeitweisen Störungen seines Geisteszustandes befallen war, galt nur während seiner Krankheitsphasen als krank, sonst war er voll zu rechnungsfähig (33, S. 363).

Die Empfehlung des Talmuds, keine Frau aus epileptischer oder lepröser Familie zu heiraten, läßt die Vermutung

aufkommen, daß die Erbllichkeit von Krampfleiden schon zu damaliger Zeit empirisch begriffen worden war. Das Motiv dieser Anweisung dürfte aber zumindest aber auch in der Tatsache zu suchen sein, daß man solche Familien als sozial belastet betrachtete (33, S. 343 ff, 528). Aufgrund neuerer Forschungen spielt bei der Epilepsie wahrscheinlich außer vielfältigen äußeren Krankheitsfaktoren auch der genetische Einfluß eine große Rolle (27, S. 263), so daß durch die Behinderung einer Heirat von Epileptikern die Weitergabe krankhaften Erbguts eingeschränkt worden wäre. Ob eine solche "negative Eugenik" einen günstigen populationsgenetischen Effekt gehabt hat, wäre u. a. statistisch zu prüfen.

C Kult und Ritus

Kult und Ritus nahmen im Leben, Bewußtsein und sozialen Gefüge Israels infolge der besonderen Bedeutung der Religion eine herausragende Stellung ein. Es gab kaum einen Bereich des öffentlichen und privaten Lebens, der nicht wenigstens teilweise von der Religion bestimmt gewesen wäre (43, S. 85). Das Gesetz enthielt strenge religiöse Vorschriften, die Gerichtsordnung sah u. a. auch ein Gottesurteil vor, und auch die Beschneidung war von religiösem Charakter. Am Anfang der geschichtlichen Entwicklung Israels war das Königtum im gewissen Sinne "ebenso eine religiöse Institution wie der Krieg" (43, S. 85). Die Relevanz religiöser Prinzipien fand in den verschiedenen Einrichtungen des Kults ihren Ausdruck.

"Der Kult ist die Gesamtheit der sinnenfälligen Handlungen, die die Gemeinschaft oder der einzelne ausführen, um ihr religiöses Leben nach außen darzustellen und in Beziehung zu Gott zu treten; der Kult stiftet wirklich diese Beziehung" (43, S. 85).

Der soziale Aspekt des Kults spiegelt sich in den allgemeinverbindlichen Regeln über die Formen des Kults wider.

Diese äußeren Formen des Kultdienstes, die Riten, waren nach Ort und Zeit genau festgelegt (43, S. 85). Sie unterschieden sich als Riten der Gemeinschaft nicht von denen, die der Einzelne ausübte. Der Kult in Israel unterschied sich im wesentlichen in drei Dingen von dem der angrenzenden Länder des Orients (43, S. 86):

1. Der "praktische Monotheismus" (10, S. 66). Obwohl es sehr viele heilige Stätten in Israel gab, bedeutete es "eine Einheit in der Absicht und die Verurteilung jeden Kults, der anderen Göttern als Jahwe geweiht" war (43, S. 86). Die Zahl der fremden Kulte, denen geheiligt wurde, war insbesondere nach dem Tode Salomos und während des Exils, groß (10, S. 93 - 95, 122 - 128, 316). Kulte, die anderen Göttern geweiht waren, wurden aber gemäß dem 1. Gebot des Dekalogs: "Du sollst keine anderen Götter neben mir haben" (2. Mose 20, 3; 5. Mose 6, 4), streng verurteilt.

2. Die Beeinflussung des menschlichen Schicksals durch Gott, der entscheidend in den geschichtlichen Ablauf der Ereignisse eingreift (10, S. 68). "Der israelitische Kult ist nicht die Aktualisierung von Schöpfungsmythen wie in Mesopotamien oder von Fruchtbarkeitsmythen wie in Kanaan" (43, S. 86). Im Kult kommt vielmehr die Wiederbelebung und Erneuerung des Alten Bundes zum Ausdruck (43, S. 86). Der spezifische Charakter israelitischer Religion ist durch die Heilsgeschichte gegeben, nicht nur irgendeinen mythischen Ursprung (43, S. 86).

3. Verzicht auf Abbilder Gottes (10, S. 71). Als einer der wesentlichsten Züge des Jahwismus gilt das Verbot, Gott in Bildern darzustellen, das in 2. Mose 20, 4 enthalten ist (43, S. 86). Das Motiv dafür leitet sich aus der Vorstellung ab, daß ein nicht sichtbarer Gott auch nicht abgebildet werden kann, und "daß jedes Bild von ihm inadäquat wäre" (43, S. 86). In dieser Auffassung ist der Glaube an die "Transzendenz Gottes" enthalten (43, S. 86). Gleichzeitig war das Bilderverbot bereits in den Anfängen ein Mittel zur Unterscheidung gegenüber fremden Kulte (43, S. 87). Infolgedessen existierten auch nie irgendwelche Darstellungen von Jahwe, weder an Kultstätten noch in Kultgegen-

ständen; "das Allerheiligste" des Tempels, "in dem Jahwe gegenwärtig war, blieb dem Gläubigen" verschlossen (43, S. 87).

In dem folgenden Kapitel sollen die kultischen Einrichtungen des Alten Testaments im einzelnen untersucht werden. Im wesentlichen handelt es sich dabei um Reinigung und Entheiligung, um die verschiedenen Arten von Opfern, und schließlich die religiösen und profanen Feste.

1. Entheiligung und Riten der Reinigung

a) Heiligung und Verunreinigung durch Berühren

Um die Bedeutung der Reinigungsriten erfassen zu können, bedarf es einer kurzen Erläuterung einiger Begriffe. Nach alttestamentarischer Auffassung waren "das Unreine und das Heilige zusammengehörige Begriffe" (43, S. 312). Ihre Vorstellung bewirkte Faszination und Erregung der Gläubigen. Weder mit Unreinem noch mit Heiligem durfte man in Berührung kommen; wer in Kontakt mit ihnen kam, durfte von nun an auch nicht mehr berührt werden." Es handelt sich weder um eine physische noch moralische Befleckung, die so erworbene Heiligkeit ist keine Tugend der Seele, sondern es sind 'Zustände', aus denen man heraustreten muß, um in das normale Leben zurückzukehren" (43, S. 312). Die Verunreinigung erfolgte durch Berührung eines menschlichen oder tierischen Leichnams (3. Mose 11, 24 ff, 28; 22, 4; 4. Mose 19, 11 - 16), oder durch Kontakt mit den knöchernen Überresten eines Toten (4. Mose 19, 16). Krankhafte Ausflüsse aus den Genitalien (3. Mose 15, 3 ff; 25 ff) machten ebenso wie der "Aussatz" der eine Vielzahl von Hautkrankheiten umfaßte, unrein (3. Mose 13 - 14). Sogar die Geburt eines Kindes führte zur Unreinheit der Wöchnerin (3. Mose 12, 2). Der Verunreinigte durfte den Tempel nicht betreten und Gegenstände, die zum Gebrauch im Tempel bestimmt waren, nicht berühren (3. Mose 12, 4; 22, 3).

b) Wiederherstellung der Reinheit

Nicht nur der Unreine mußte sich den Reinigungsriten unterwerfen, sondern auch derjenige, der Heiliges berührt hatte, war verpflichtet, sich einer Entheiligungsprozedur zu unterziehen (43, S. 313). So mußte der Priester, der sich im "Allerheiligsten" aufgehalten hatte, danach ein Kleiderwechsel vornehmen und ein Bad anschließen (43, S. 313). Das Opferfleischgefäß mußte nach dem Zeremoniell ausgiebig gereinigt werden, "um eine Berührung des Heiligen zu tilgen"; wenn das Gefäß aus Ton bestand, mußte es zerstört werden (3. Mose 6, 21). Nach einem "heiligen Krieg" mußte jeder, der daran teilgenommen hatte, "eine Entheiligung" anschließen (43, S. 314). Die Rückkehr in den normalen Zustand geschah durch Waschungen verschiedenster Art, nach einem Krieg außerdem noch durch einen siebentägigen Aufenthalt, der nicht innerhalb der Lagergrenzen stattfinden durfte (4. Mose 31, 19 - 24). Neben den Entheiligungsriten existierten umfangreiche Reinigungsriten, von denen hier das Ritual des Aussatzes, die Reinigung mit dem Sühnwasser, und die zahlreichen Opfer und Waschungen genannt sein sollen (Vergleiche die entsprechenden Abschnitte im Kapitel "Hygiene und Medizin").

Eine sehr ausgefallene rituelle Handlung war die Reinigung mit dem Wasser, das die "Asche der roten Kuh" enthielt (4. Mose 19, 1 - 10). Diese Flüssigkeit benutzte man, um Personen zu reinigen, die mit einer Grabstätte, sterblichen Überresten eines Menschen oder mit den ehemaligen Wohnstätten dieser Menschen in Berührung gekommen waren (4. Mose 19, 11 - 16). Die Herstellung des Sühnwassers erforderte ein besonderes Verfahren. Eine Kuh mit rötlichem Fell wurde vom Priester geschlachtet und anschließend verbrannt. In das Feuer wurde noch Zedernholz und scharlachrote Wolle gegeben. Die Asche wurde verwahrt und mit Wasser aufgegossen als Reinigungswasser verwendet (4. Mose 19, 2 - 6, 9) (43, S. 314). Deutlich sind an diesem Ritus "heidnische

und magische Ursprünge" erkennbar; mit der roten Farbe versuchte man vielfach, sich vor dem Tod, Bösem und Unheil zu schützen (26, S. 147; 43, S. 314).

c) Medizinisch-hygienischer Aspekt der Reinigungsriten

Viele Autoren versuchten, in die Reinigungsvorschriften einen sanitären Charakter hineinzudeuten, die Riten also als eine Desinfektionsmaßnahme herauszustellen. Z. B. sollte das Wasser aus der Asche der roten Kuh durch seinen Gehalt an alkalischen und harzigen Stoffen "und das in der Asche enthaltene geringe Quantum Kreosot" aseptische Wirkung haben (33, S. 597). Aber "weder in der Thora noch in den sonstigen Gesetzesquellen" gibt es einen Hinweis dafür, daß "man durch Besprengen mit irgendeiner Flüssigkeit, und sei es selbst die konzentrierteste Sublimatlösung einen von der Pest oder sonstwie angesteckten Menschen desinfizieren könne" (33, S. 597).

Andere Vorschriften gaben ebenfalls Anlaß, in ihnen einen hygienischen Aspekt zu sehen. Gefäße, die Kadaver enthielten, mußten vernichtet werden (33, S. 598). Nur sieben Flüssigkeiten sollten nach der Thora überhaupt verunreinigt werden können: "Wein, Blut, Öl, Milch, Tau, Bienenhonig und Wasser", allesamt alkalisch oder neutral reagierend und daher erstklassige Kulturböden für das Bakterienwachstum, wie ein begeisterter Anhänger der "Infektionstheorie" meint (33, S. 599). Bei näherer Betrachtung mancher Reinigungsvorschriften ergeben sich allerdings unlösbare Widersprüche, die diese Theorie recht zweifelhaft erscheinen lassen. Beispielsweise wird ein Wasserbehälter für "rein" befunden, obwohl eine Tierleiche darin enthalten ist (33, S. 599). Ein völlig vom Aussatz Befallener wird für rein erklärt, während ein nur teilweise Erkrankter als unreiner bezeichnet wird (7, S. 76). Die Wertlosigkeit der "hygienischen" Maßnahmen zeigt ein anderes Beispiel: Während einer Epidemie wurde vom Hohenpriester ein Feuer vom Altar genommen und zwischen den Toten und noch Lebenden umhergetragen, wodurch die Seuche angeblich aufgehalten wurde (33, S. 174). Die Desinfektion

sollte nach Ansicht einiger Autoren durch Verdampfung ölhaltiger, pflanzlicher Substanzen, die aseptisch wirken sollten, zustande kommen (33, S. 174). Die Ansicht, man könne durch Verteilung dieser Dämpfe eine Asepsis erzielen, mutet allerdings ganz und gar phantastisch an. Der Begriff der Reinheit und Unreinheit ist sicher nicht mit "aseptisch" und "infektiös" zu übersetzen; er ist eher "metaphysisch-transzendental" oder "spirituell" aufzufassen (33, S. 596).

Sicher weisen viele Vorschriften hygienische Aspekte auf; jedoch liegen die eigentlichen Motive dieser Regeln und Ordnungen mehr auf religiösem Gebiet. Vielleicht bestand der Sinn nur darin, die Respektierung der Gottheit zu festigen, und den Gehorsam ihr gegenüber zu prüfen. Diese Vermutungen dürfen allerdings nicht daran hindern, die Auswirkungen und Folgen vieler Reinigungsvorschriften durchaus als hygienisch und medizinisch relevant zu betrachten. (Vergleiche Kapitel "Hygiene und Medizin.") Das Beschneidungsriten und Kult zur Unterscheidung und Isolierung von anderen Völkern beitrugen und damit populationsgenetische Effekte hatten, ist zwar nicht ohne Einschränkung anzunehmen aber auch sicher nicht zu übersehen.

2. Verschiedene Arten von Opfern, ihr Ursprung und ihre Entwicklung

Es gab eine Vielzahl von Opfern, die einen wichtigen Platz in den Reinigungs- und Enthelligungsriten einnahmen, u. a. Brand- und Sündopfer für Wöchnerinnen (3. Mose 12, 6 - 8), Schuldopfer für die Reinigung von Aussätzigen (3. Mose 14, 10 - 32) und Sühnopfer bei sexueller Unreinheit (3. Mose 15, 14 - 15, 29 - 30). (Vergleiche das Kapitel "Hygiene und Medizin").

Wie hat man sich solche Opfer vorzustellen?

"Opfer ist jede tierische oder pflanzliche Gabe, die ganz oder teilweise auf dem Altar zerstört wird als Huldigung

an die Gottheit" (43, S. 259). Man unterscheidet 5 Arten von Opfern: das Brandopfer, Gemeinschaftsopfer, Sühnopfer, Speiseopfer und das Weihrauchopfer.

1. Das Brandopfer (3. Mose 1; 22, 17 - 25)

Der Sinn des Brandopfers besteht darin, die feste Verbindung zwischen Gott und dem Opfernden zu erneuern (10, S. 107). Charakteristisch für dieses Opfer ist die vollständige Verbrennung des Opfertieres, ohne daß irgendein Rest zurückbleibt (43, S. 260). Das Opfertier muß männlichen Geschlechts (!) und ohne Makel sein; die Größe spielt dagegen keine Rolle. Das Ritual beginnt mit der Handauflegung auf das Tier, das zum Opfer bestimmt ist, durch denjenigen, der das Opfer erbringt. Damit ist entweder die Übernahme der Sünde durch das Opfertier vollzogen (10, S. 205), oder es ist dokumentiert worden, "daß dieses Opfertier wirklich von...dem Opfernden kommt...in seinem Namen geopfert wird, und daß die Früchte des Opfers auf ihn zurückkommen sollen" (43, S. 260). Das Tier wird geschlachtet und sein Blut am Opferort versprengt, eine Aufgabe des Priesters. In der Vorstellung der Juden ist das Blut der Inbegriff des Lebens: "Denn des Leibes Leben ist in seinem Blut." (3. Mose 17, 14; vgl. 1. Mose 9, 4; 3. Mose 3, 17; 5. Mose 12, 23) (26, S. 147; 43, S. 260). Häufig findet im Zusammenhang mit den Brandopfern die Redewendung "lieblicher Wohlgeruch für Jahwe" (1. Mose 8, 21; 3. Mose 1, 17; 4, 16; 6, 14) (43, S. 261). Der Geruch ist seit altersher ein entscheidendes Kriterium für die Bewertung eines Gerichts, "im Geruch wird...das Wesen der Speise wahrgenommen" (36, S. 146). Mit dieser Umschreibung schließlich wird die Annahme des Opfers durch Gott zum Ausdruck gebracht (43, S. 261).

2. Das Gemeinschaftsopfer (3. Mose 3; 7, 12 - 18; 22, 18 - 21, 29 - 30) (43, S. 262)

ist dadurch gekennzeichnet, daß sowohl Gott als auch der Priester und der Opfernde seinen jeweiligen Anteil vom Opfer erhält; der Opfernde nimmt einige Fleischstücke als Opfermahlzeit zu sich. Die übrige Zeremonie ist mit der des Brandopfers identisch (3. Mose 1). Der Gott zustehende Teil, das Fett, verbrennt auf dem Altar (3. Mose 3, 14 - 16). Dies läßt sich dadurch

erklären, "daß das Fett wie das Blut im Alten Testament als ein Teil des Lebens angesehen wird." "Alles Fett ist des Herrn...daß ihr kein Fett noch Blut esset." (3. Mose 3, 16 - 17; vgl. 3. Mose 7, 22 ff) (43, S. 262). Die übrigen Fleischanteile werden vom Opfernden, seinen Angehörigen und Gästen verzehrt, sofern diese nicht mit Unreinheit behaftet sind (10, S. 204; 43, S. 263).

3. Das Sühnopfer (3. Mose 4; 5; 6, 17 - 23) hat die Funktion, den durch menschliches Fehlverhalten aufgehobenen Bund zwischen Gott und den Menschen zu erneuern (43, S. 263). Gott soll angesichts des Opfers die Sünde vergeben. Ein großer Teil der Opfergesetze bezieht sich auf das Sühnopfer. Die Einzelheiten des Ritus und die Art der Opfertiere, die sich nach dem gesellschaftlichen Rang des Opfernden richten, sind genauestens vorgeschrieben (43, S. 263).

4. Die Speiseopfer (3. Mose 2; 6, 7 - 11) wurden meist zusätzlich zu anderen Opfern und zusammen mit "einem Trankopfer aus Wein" dargebracht (2. Mose 29, 38 - 40; 3. Mose 23, 13; 4. Mose 15, 1 - 12) (43, S. 267).

5. Die Zeremonie des Weihrauchopfers wurde täglich durchgeführt, und war Bestandteil priesterlicher Funktionen (2. Mose 30, 7 - 8, 34 - 38) (43, S. 269). Eine modifizierte Form des Weihrauchopfers wurde oft in Zusammenhang mit anderen Opfern gebraucht (43, S. 269).

In Anbetracht der Vielzahl und Verschiedenartigkeit der Opfer taucht die Frage nach dem Ursprung des umfangreichen Opferrituals auf. Ein Vergleich mit den Kultriten anderer, mit Israel benachbarter Völker, zeigt deutlich gemeinsame Ursprünge (43, S. 280 - 289).

Die geringste Ähnlichkeit mit den Ritualgewohnheiten Israels findet man bei dem mesopotamischen Opfer. Im Gegensatz zum israelitischen Ritual war das Blut dort nur von untergeordneter Bedeutung; es erscheint sogar fraglich, ob es überhaupt im Ritus eine Funktion hatte (43, S. 281). Eine Verbrennung des Opfertieres an der Opferstätte fand nicht statt, und auch andere wichtige Opferrituale, die in Israel eine Rolle spielten, existierten in Mesopotamien nicht (43, S. 281). Auch die Sühnopfer waren im meso-

potamischen Ritus nicht vorhanden, dafür allerdings ein ähnliches Ritual, das sogenannte "Ersatzopfer" (43, S. 281). Um göttlichen Zorn zu beschwichtigen oder dämonische Einflüsse zurückzudrängen, die Unheil über die Menschen brachten, wurde ein Opfertier oder ein Ersatzbild vom Priester geopfert. Die Folgen einer eventuellen Bestrafung durch die Götter sollten auf die Opfergabe hingelenkt, und damit das Unheil verhindert werden.

Interessant am mesopotamischen Ritual ist noch die Institution des "Ersatzkönigs", eine Einrichtung, zu deren Interpretation die absonderlichsten Erklärungen herangezogen wurden (43, S. 282). Aus fehlerhaften Übersetzungen von überlieferten Berichten wollte man die Vorstellung herausdeuten, "daß jedes Jahr zum Neujahrsfest ein Mann ausgewählt wurde, der die Stelle des Königs einnahm, und hingerichtet wurde" (43, S. 282). Diese Prozedur sollte "eine Erneuerung des Lebens für den König" garantieren, und den staatlichen Besitz festigen (43, S. 282). Tatsächlich nahm bei Erscheinen ungünstiger Naturereignisse ein "Vertreter" die Königswürde an, um die so angekündigten Schicksalsschläge von der Person des Herrschers fernzuhalten, und um sich auf diese Weise der Gefahr selbst auszusetzen. Nach einer Zeit von 100 Tagen nahm der eigentliche König wieder sein Amt wahr, ohne daß eine Hinrichtung stattfand (43, S. 282). Mehr Gemeinsamkeit mit dem israelitischen Opfer hatten die Rituale der alten Araber: "die Bedeutung der Tieropfer, die Verwendung der gleichen Opfertiere, gewöhnliche Haustiere, die Teilhabe der Opfernden am Fleisch der Opfertiere, die Rolle des Blutes in Mittelarabien, der Name für Altar in Südarabien, und ebenfalls dort die Häufigkeit von Rucheropfern", alles dies weist auf einen engen Zusammenhang hin (43, S. 285). Diese Parallelen deuten auf gemeinsame Ursprünge hin, z. B. auf die Zeit des Nomadenlebens der Urväter Israels, das von den arabischen Hirtenvölkern weitergeführt wurde. Auch auf den Gebieten der Kultur und des Handels bestanden seit jeher enge Beziehungen zwischen beiden Völkern. Trotzdem war im größten Teil Arabiens eine bestimmte, für das israelitische Ritual charakteristische Einrichtung nicht vorhanden, nämlich die Sitte, daß das

Opfertier zumindestens teilweise im Altarfeuer verbrannt wurde (43, S. 285).

Eine wesentlich stärkere Übereinstimmung der Kultformen zeigt dagegen ein Vergleich mit dem kanaanäischen Opferritual (43, S. 287). Der Jahwekult wurde durch die kanaanäischen Sitten und Kultformen stark beeinflusst und geformt (10, S. 96). Das auffallendste Merkmal, das das israelitische und kanaanäische Ritual gemeinsam haben, ist die wahrscheinlich vollständige Verbrennung des Opfertieres auf dem Altar (43, S. 288).

Da diese und andere Kulthandlungen im griechischen Ritual wieder auftauchen, hat man seit jeher eine Kultur im östlichen Mittelmeerraum angenommen, die vor der Entwicklung des griechischen und kanaanäischen Volkes bestanden haben muß (43, S. 289). Das Brandopfer war jedenfalls schon vor der Einwanderung der Israeliten in Kanaan üblich (43, S. 289). Die Blutriten existierten dagegen in Kanaan nicht, wurden aber nach dem Seßhaftwerden der Israelis mit den dort schon eingeführten Brandopfern verbunden, und zu einem neuen israelitischen Ritus entwickelt (43, S. 290).

Diese Deutung der Kultentstehung ist ein Versuch, allen z. Zt. bekannten Ergebnissen gerecht zu werden; sie muß jedoch bisher als unbewiesen gelten (43, S. 290). Somit ist das israelitische Opferritual durch verschiedene religiöse Kulte des Orients, vor allem aber durch das kanaanäische Ritual, beeinflusst und geformt worden. In Israel selbst entstandene kultische Bräuche wurden mit denen der benachbarten Völker verbunden und erfuhren durch sie tiefgreifende Veränderungen. Im Laufe der Zeit verminderten sich die fremden Einflüsse auf Israel, und die Riten entwickelten sich von nun an ohne wechselseitige Beeinflussung weiter (43, S. 290).

3. Wesen und Herkunft der Feste

- a) Als dritte Kultform seien die verschiedenen religiösen und profanen Feste, vor allem aber der Sabbat, genannt. Der Ursprung des Sabbats, des Ruhetags nach 6 Arbeitstagen, wurde schon immer in Kanaan oder in dem Israel benachbarten Land Mesopotamien gesucht. Obwohl die genaue Herkunft ungewiß ist, kann man doch seinen Ursprung auf die Anfänge des Jahwismus zurückverfolgen, oder sogar eine frühere Entstehung vermuten (43, S. 331 - 335).

Sicher ist, daß der Sabbat erst in Israel nach einer längeren Zeit des Bestehens seinen tatsächlichen religiösen Sinn erhalten hat (43, S. 338). In den historischen Überlieferungen wird der Sabbat noch als ein Freudentag im Zusammenhang mit anderen Festen erwähnt (Hos. 2, 13). Man legte die Alltagsbeschäftigung nieder, um in den Tempel gehen oder aber auch um an Kurzweil und Spiel teilnehmen zu können (2. Mose 20, 9 ff; 23, 12; 5. Mose 5, 13 ff). Während des babylonischen Exils der Israeliten spielte der Sabbat eine immer größere Rolle, und er wurde zum "Zeichen des Bundes" zwischen Israel und seinem Gott erhoben (43, S. 338). Die Gesetze und Verordnungen für den Sabbat wurden immer umfangreicher: schließlich war jede geschäftliche Betätigung, jede Fahrt außerhalb des Wohnortes und jede sonstige Verrichtung verboten (43, S. 338). Allmählich erweiterte sich die Liste der Vorschriften immer mehr, und die Einhaltung der vielen Bestimmungen wurde zu einer unerträglichen Belastung. Erst mit der Aufhebung des Alten und Besiegelung des Neuen Bundes durch Jesus verschwand auch das Symbol des Alten Bundes, der Sabbat, und der christliche Sonntag wurde eingeführt (43, S. 340).

Im Laufe seiner Entwicklung hat der Sabbat neben einer sozialen vor allem eine religiöse Bedeutung gewonnen, die in der Charakterisierung des Sabbats als ein Element des Alten Bundes lag. Die religiösen Motive des Sabbats stammen aus zwei unterschiedlichen Ursprungsbereichen (43, S. 337), die letztlich aber eine gemeinsame Bezie-

hung, den Alten Bund haben (43, S. 338). In 5. Mose 5, 15 wird der Sabbat in Beziehung zu dem Auszug aus Ägypten gesetzt: "Denn du sollst gedenken, daß du auch Knecht in Ägyptenland warst, und der Herr, dein Gott, dich von dort ausgeführt hat mit einer mächtigen Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat dir der Herr, dein Gott, geboten, daß du den Sabbattag halten sollst." Damit wird der Sabbat als ein Gedenktag zur Erinnerung an die ägyptische Gefangenschaft verstanden. Im 2. Mose 20, 11 wird diese Auslegung noch ergänzt: "Denn in 6 Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles, was darinnen ist, und ruhet am siebenten Tage. Darum segnete der Herr den Sabbattag und heiligte ihn." (vgl. auch 1. Mose 2, 2). Hier wird also die Schöpfungsgeschichte zum Anlaß für den Sabbat genommen. Nachdem diese 6 Tage vorüber sind, schließt Gott einen Bund mit seinen Geschöpfen; das Symbol dieses Bundes ist der Sabbat (43, S. 337). Beide Motive des Sabbats, die Erinnerung an die ägyptische Gefangenschaft und die Idee der Welterschöpfung, stellen keine Gegensätze dar, sondern beinhalten den Glauben an die Kraft Gottes.

Neben der herausragenden religiösen hat der Sabbat auch eine, wenn auch untergeordnete, soziale Bedeutung gehabt. In 5. Mose 5, 14 wird das Sabbatgebot mit der Aufforderung zur Arbeitsniederlegung verbunden, um die Muße zu fördern. Ebenso mußte am Sabbat die religiöse und geistige Unterweisung der Kinder vorgenommen werden, eine Aufgabe, für die der Vater zuständig war; dadurch, daß am Sabbat das Arbeitsverbot galt, wurde der Einwand der Eltern, es sei keine Zeit zur Erziehung der Kinder da, gegenstandslos (40, S. 80).

Wenn man aber die Einrichtung des Sabbats hauptsächlich als sozial fördernde Einrichtung versteht, wäre damit nicht nur sein geschichtlicher Charakter verfälscht, sondern auch sein eigentlicher Inhalt nicht erkannt (40, S. 72). Der Sabbat war bestimmt nicht geeignet, dem arbeitenden Menschen nur zur Erholung zu dienen (40, S. 72); die Einhaltung der vielen Sabbatbestimmungen bedeutete sicher mehr Mühe

als Muße (40, S. 76). Zusammenfassend läßt sich zu diesem Punkt sagen, daß die "soziale Funktion des Sabbats" durch die "mystisch-religiöse" an Bedeutung weit übertroffen wurde (40, S. 76). Die herausragende Stellung, die der Sabbat im religiösen und gesellschaftlichen Bereich innehatte, kommt auch in den strengen Bestimmungen bezüglich der Verletzung der Sabbatruhe zum Ausdruck. (Einzelne Vorschriften hierüber finden sich im Kapitel "Recht und Gesetz").

- b) Neben dem Sabbat als wöchentlichem Festtag existierten eine ganze Reihe regelmäßig wiederkehrender Feste teils religiösen, teils profanen Charakters. Die großen jährlichen Feste Israels waren die Wallfahrtsfeste Paschafest, das Wochenfest, das Laubhüttenfest, und das Fest der ungesäuerten Brote.

Das Paschafest (2. Mose 12, 1 - 14; 3. Mose 23, 5; 4. Mose 9, 1 - 14; 28, 16 - 25; 5. Mose 16, 1 - 8) ist eines der ältesten israelitischen Feste überhaupt, und läßt sich auf die Zeit des Nomadentums der Israeliten zurückführen (43, 348). Jede Familie schlachtete ein Lamm, mit dessen Blut die Türpfosten bestrichen wurden. Das Blut sollte vor Dämonen und Verderben schützen. (43, S. 347).

Der Sinn des Opfers bestand wohl darin, das Wachstum des Viehbestandes zu sichern (43, S. 347). Das Paschafest ist die "israelitische Form des Frühlingsfestes, das den nomadischen Semiten gemeinsam war", das aber später einen speziellen Charakter bekommen hat (43, S. 348), (s. u.). Unmittelbar an das Paschafest schloß sich das Fest der ungesäuerten Brote (2. Mose 12, 15 - 20; 3. Mose 23, 6; 4. Mose 9, 11; 5. Mose 16, 1 - 8) an, ein Fest von bäuerlichem Charakter, das gleichzeitig den Erntebeginn festsetzte (43, S. 349 ff). Der Ursprung liegt wahrscheinlich bei den Kanaanäern, möglicherweise haben die Israeliten es von diesen übernommen (43, S. 349). Das Fest rahmt zusammen mit dem Wochenfest die Erntezeit ein. 7 Tage ißt man ungesäuertes Brot, "das aus neuem Korn ohne Sauerteig hergestellt" wurde, d. h.

"ohne Zutaten aus der alten Ernte" (10, S. 200).

Die Bedeutung des Festes der ungesäuerten Brote liegt ebenso wie die des Paschafestes in der Verbindung zur Heilsgeschichte, in dem Gedenken an den Auszug aus Ägypten. Beide Feste dienen dazu, die Erinnerung an dieses Ereignis wachzuhalten (2. Mose 12, 24 - 27, 23, 15; 34, 18; 5. Mose 16, 1, 3, 6).

Sieben Wochen nach dem Fest der ungesäuerten Brote wurde das Wochenfest (2. Mose 23, 16; 34, 22; 5. Mose 16, 10 - 12) gefeiert (43, S. 352 ff). Das Fest wird ebenfalls in Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten gebracht. Zeitlich fällt es mit dem christlichen Pfingstfest zusammen, ist aber sonst ohne Beziehung dazu (43, S. 353 - 354). Eine bedeutende Funktion hat das Wochenfest "im orthodoxen Judentum" nicht gehabt (43, S. 353). Wesentlich wichtiger war das von Pilgern am stärksten frequentierte Fest, das Laubhüttenfest (3. Mose 23, 34; 5. Mose 16, 13) (43, S. 354 ff). Es dauerte 7 Tage mit einer abschließenden Zusammenkunft, auf der Opfer dargebracht wurden. Man wohnte während des Fests in Hütten, in denen man auch nach dem Aufenthalt in Ägypten gelebt hatte (43, S. 356), eine Erklärung, die jedoch auch in Zweifel gezogen wird (10, S. 201). Das Fest hat seinen Ursprung wahrscheinlich in Kanaan, denn es ist erst nach der Landnahme der Israeliten aufgekommen (43, S. 360).

Im letzten Jahrhundert zur Zeit des Alten Testaments wurde der religiöse Kalender noch um eine Anzahl weiterer Feste erweitert, auf die einzugehen wegen ihrer geringen Bedeutung kein Anlaß besteht.

Das Beisammensein vieler Gläubiger an Festtagen förderte neben den persönlichen Kontakten das Zusammengehörigkeitsbewußtsein und Gemeinschaftsgefühl der Israelis.

Das Motiv vieler Feste, die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, führte den Beteiligten immer wieder die gemeinsam erlebte Geschichte lebendig vor Augen. Das Bewußtsein, Teil eines auserwählten Volkes zu sein und von dessen Gott geführt zu werden, wirkte sich sehr nachhaltig auf die gemeinsamen Beziehungen aus. Außer diesen

sozialen Folgen ergab sich aus der Begegnung mit dem Über-Ich aber auch eine intensive Bindung an die gültigen Gesetze und Moralvorstellungen. Sitte und Sittlichkeit haben offenbar mehr als den Wortstamm gemeinsam.

D Recht und Gesetz

1. Verfehlungen gegen religiöse Vorschriften

- a) Die Verletzung der strengen Sabbatbestimmungen wurde mit der Todesstrafe geahndet (2. Mose 31, 14). Das talmudische Recht milderte allerdings diesen biblischen Grundsatz durch eine differenzierte Auslegung in der Praxis. Eine Bestrafung des Täters war erst nach Überführung durch zwei Zeugen zulässig, die den Betroffenen vorher verwarnt haben mußten. Fehlten Zeugen oder die vorherige Unterweisung, stand die Bestrafung in göttlichem Ermessen. Auch bei Irrtum oder Nichtwissen der Sabbatbestimmungen wurde mit Toleranz und Zurückhaltung reagiert (40, S. 74, 75).
- b) Die Bestrafung des Götzendienstes erfolgte ebenfalls nach strenger biblischer Vorschrift. Das Gebot, einem einzigen Gott zu dienen (2. Mose 20, 3; 5. Mose 6, 4) wurde nicht immer konsequent befolgt. Besonders in der Frühgeschichte Israels, nach der Landnahme in Kanaan, war der Einfluß fremder Kulte noch beachtlich. Obwohl der Jahwekult sich immer mehr durchzusetzen begann, blieben doch viele Bräuche heidnischen Ursprungs im täglichen Leben erhalten (10, S. 96, 148 - 149). Die Verehrung fremder Götter wurde deshalb als schwerer Frevel verurteilt und der Fluch Gottes als Bestrafung angedroht: Unglück und schwere Not sollten über diejenigen kommen, die anderen Göttern diene und Gott nicht gehorchte

(3. Mose 26, 14 - 33; 5. Mose 6, 14 - 15). Die Schwere der Strafen entsprach der Vorrangigkeit, die diesem Gebot im Dekalog beigemessen wurde.

Damit schützte sich die religiöse Gemeinschaft Israels nicht nur vor ungehemmten Einfluß heidnischer Kulte. Die Aufrechterhaltung einer intakten religiösen Ordnung verhinderte gleichzeitig das massive Eindringen sonstiger fremder Einflüsse und dadurch bedingte Aufweichung und Zersetzung. Schließlich hatte eine solche, durch religiöse Vorschriften verursachte Abgrenzung gegenüber allem Fremden den biologischen Effekt, daß der Genfluß (Migration) gehemmt wurde und die Genfrequenz innerhalb des israelitischen Volkes relativ konstant blieb.

Es muß zwar darauf hingewiesen werden, daß die Isolation nie vollständig war und nicht nur bei der Landnahme sondern auch durch Besetzung und Gefangenschaft wie durch die jahrhunderte währende Zerstreuung über alle Länder durchbrochen wurde - so daß sich im heutigen Staat Israel recht unterschiedliche Varianten des jüdischen Volkes versammeln. Die dennoch augenfälligen Gemeinsamkeiten sind aber nicht ohne die historische Klammer der religiös fundierten Lebensordnung zu erklären. Der ethnologischen, anthropologischen und humangenetischen Forschung bieten diese Varianten (z. Zt. noch) reiche Möglichkeiten.

2. Verletzung der sittlichen Normen

- a) Gewaltverbrechen und geschlechtliche Verfehlungen wurden in der Frühzeit des Volkes mit der höchsten Strafe geahndet, dem Tod durch Steinigung. Als Gewaltverbrechen waren Mord und Menschenraub in den Gesetzesbüchern aufgeführt (2. Mose 21, 12, 14, 16; 3. Mose 24, 17; 4. Mose 35, 16 - 21; 5. Mose 24, 7), unter moralisches Fehlverhalten fielen Inzest, Ehebruch, Homosexualität und Sodomie (3. Mose 20, 10 - 16). Hatte sich jemand eines dieser Vergehen schuldig gemacht, wurde er öffentlich zum Tode verurteilt

und vor den Toren des Ortes so lange von der Allgemeinheit gesteinigt (5. Mose 13, 10; 17, 5; 21, 21; 22, 21, 24), bis der Tod eintrat. Diese gemeinschaftliche Vollstreckung war ein Relikt aus der Zeit des Nomadenlebens, in der die Gerichtsbarkeit kollektiven Charakter hatte (43, S. 19). Nur bei Mord wurde der Täter dem Urteilsvollstrecker persönlich übergeben, einem Sippenmitglied des Ermordeten, der die Blutrache ausübte. Neben der Steinigung gab es noch den Tod durch Verbrennung, der in zwei Sonderfällen zur Anwendung kam: bei Prostitution einer Priestertochter (3. Mose 21, 9) und bei Heirat eines Mannes mit Mutter und Tochter (3. Mose 20, 14).

Die Einhaltung der sittlichen Normen wurde sehr stark bewertet und Verstöße wurden entsprechend streng bestraft. Durch diesbezügliche Vorschriften sollte die Reinheit des Lebens geschützt und damit das auserwählte Volk vor schädigenden Einflüssen bewahrt werden (35, S. 240, 255).

- b) In den Gesetzesbüchern waren für bestimmte Eigentumsdelikte genau festgesetzte Strafen vorgesehen (2. Mose 22, 1 - 14), nicht nur für Diebstahl, sondern auch für Beschädigung fremden Eigentums. Bei Diebstahl von Wertgegenständen mußte der Täter den gestohlenen Betrag vollständig zurückerstatten, bei Vieh lagen die Wiedergutmachungen erheblich über dem ursprünglichen Wert. Konnte der Dieb den Verlust nicht ersetzen, wurde er als Sklave in die Knechtschaft verkauft (2. Mose 22, 3). Wenn man ihn auf der Tat ertappte und in einer Auseinandersetzung tötete, wurde kein gerichtliches Verfahren zur Aufklärung der Tat eingeleitet und man ließ die Angelegenheit auf sich beruhen.

Bei mutwilliger Beschädigung fremden Eigentums mußte der Täter genau wie bei Diebstahl Ersatz in voller Höhe leisten.

Die Leibeigenschaft wurde in Israel, entgegen den Gewohnheiten anderer orientalischer Völker, relativ human geregelt, es gab allerdings unterschiedliche

Bestimmungen für hebräische und ausländische Knechte (43, S. 135). Israeliten konnten niemals in lebenslange Leibeigenschaft verkauft werden, nach sechs Jahren Dienst wurden sie freigelassen (2. Mose 21, 2; 5. Mose 15, 12; Jr 34, 14), denn die Sklaverei wäre ein Verstoß gegen die Auserwählung des Volkes Israel gewesen (3. Mose 25, 42). Auch wenn jemand sich verarmt in Schuldknechtschaft begeben mußte, brauchte er nicht länger als sechs Jahre bei seinem Schuldner zu arbeiten. Er stand aber nicht auf der gleichen Stufe wie die Leibeigenen, sondern wurde wie ein Tagelöhner behandelt (3. Mose 25, 39 ff) und konnte nach Ablauf seiner Schuldjahre wieder zu seiner Sippe heimkehren. Doch meistens versuchten seine nächsten Blutsverwandten, ihn schon während der Schuldknechtschaft durch eine entsprechende Summe Geldes loszukaufen (3. Mose 25, 47 ff). Die eigentlichen Leibeigenen, die ihr ganzes Leben in Knechtschaft verbrachten, kaufte man von den Fremden, die im Land lebten (3. Mose 25, 44). Das Besitzrecht auf diese Sklaven vererbte sich auf die nachfolgende Generation (3. Mose 25, 46). Nur bei Körperverletzung wurde dem Sklaven als Vergeltungsmaßnahme die Freiheit gegeben (2. Mose 21, 26, 27).

3. Soziale Gerechtigkeit und Respektierung des Nächsten

Unter den Schutz des Gesetzes waren ganz besonders die sozial Schwachen gestellt (2. Mose 22, 21 - 26; 23, 6 - 7; 9; 3. Mose 19, 33 - 34; 5. Mose 10, 18 - 19; 23, 16). Sie waren aus ihren gesellschaftlichen Bindungen, die ihnen Sicherheit gegeben hatten, herausgerissen und auf die Hilfe ihrer Mitmenschen angewiesen. Deswegen versuchten sie, sich einer Sippe anzuschließen, um wieder einen Platz innerhalb einer festgefügtten Gemeinschaft zu haben. Jede Sippe hatte die Pflicht, Hilfesuchende aufzunehmen, denn nur die Gruppe konnte Einzelpersonen den nötigen Rückhalt geben. Allein wäre man zahlreichen Benachteiligungen, von Beleidigungen bis Unterdrückung,

ausgesetzt und in geographisch ungünstigen Gebieten bot nur die Sippe dem Einzelnen eine Überlebenschance (43, S. 19, 29, 31).

Durch die entsprechenden Gesetze verhinderte man, daß Menschen durch schwierige soziale Verhältnisse in eine rechtlose, unterdrückte Stellung gedrängt wurden. Die Würde jedes Menschen, gleich welcher Gesellschaftsschicht er angehörte, sollte nicht angetastet werden.

Die Respektierung des Nächsten begann natürlich schon in der eigenen Familie. Die Kinder mußten ihren Eltern Achtung und Gehorsam entgegenbringen und bei Verstößen gegen die elterlichen Regeln empfindliche Strafen in Form von Peitschenschlägen auf sich nehmen (5. Mose 21, 18). Bei sehr schweren Verfehlungen wurde die Todesstrafe durch Steinigung verhängt (2. Mose 21, 15, 17; 3. Mose 20, 9; 5. Mose 21, 18 - 21).

Der Zweck der strengen gesetzlichen Bestimmungen bestand in der Aufrechterhaltung eines hohen sittlichen Niveaus innerhalb des israelitischen Volkes. Personen, die die sittlichen Normen übergingen, wurden eliminiert, um die Ausbreitung schädlicher Einflüsse zu verhindern. Die Beachtung dieser Normen durch den Einzelnen war die Voraussetzung für ein funktionierendes Staatswesen. Alle Vorschriften und Bestimmungen dienten letztlich dem Ziel, die staatliche Ordnung zu festigen und das Wohl der Gemeinschaft zu erhalten. Der zuletzt genannte Grundsatz kommt auch in der Regelung der Leibeigenschaft zum Ausdruck, die sich durch besondere Humanität gegenüber den Mitgliedern des eigenen Volkes auszeichnet. Da nur Ausländer lebenslänglich Leibeigene waren, wurde das israelitische Volk vor Versklavung und Dezimierung geschützt. Die Rechtfertigung dieser unterschiedlichen Regelung erfolgte durch den auf die Thora gestützten Anspruch, Gottes auserwähltes Volk zu sein.

Daß die Regeln des Gemeinschaftslebens auch nach der Zerstreuung des Volkes geachtet wurden, zeigen Aufzeichnungen z. B. über das gegenseitige Verhältnis von Eltern und Kindern im Schrifttum des nachbiblischen Judentums (15, S. 223 - 232).

Die alttestamentarischen Verhaltensmaßregeln gegenüber sozial Schwachen und Bedürftigen lassen humanitäre Aspekte erkennen. Ein durch Tod der Verwandten oder ähnliche Schicksalsschläge in Not Geratener brauchte sein Leben nicht als Rechtloser oder Unterdrückter fortzusetzen, denn er hatte die Chance, in die Gemeinschaft wiedereingegliedert zu werden. Damit war jedoch nicht nur das persönliche Schicksal des Einzelnen gesichert, sondern auch ein Stabilitätsfaktor der gesellschaftlichen Ordnung gegeben. Die durch die genannten Maßnahmen praktizierte soziale Gerechtigkeit verhinderte Spannungen und Unzufriedenheit, und wirkte sich damit im positiven Sinne auf das Zusammengehörigkeitsbewußtsein aus.

Auch in diesem Zusammenhang sei auf die nachbiblische Überlieferung verwiesen, die wesentlich zur Bewahrung der Gemeinsamkeiten des jüdischen Volkes beigetragen hat (15).

4. Ursprünge und Entwicklung des israelitischen Rechts

Die Gesetzessammlungen des Alten Testaments sind Zusammenstellungen von Einzelregelungen, die wie bei den übrigen orientalischen Völkern eine nur wenig einheitliche Ordnung aufweisen. Überhaupt waren die Gesetzesbücher weniger zum Gebrauch der Richter bei der Rechtsprechung gedacht, sondern mehr als Aufzeichnungen. Bei den Nachbarvölkern Israels war der König oberster Richterherr, die Verkörperung göttlichen Rechts, und seine Worte galten als Wahrheit und Gerechtigkeit (37, S. 57). In seinem Namen und dem Gewohnheitsrecht entsprechend wurden die Urteile gefällt und vollstreckt (43, S. 233).

Aus Ägypten sind kaum schriftlich fixierte Gesetze überliefert, aber ebenso wie in den vorderasiatischen Ländern beruhte die Rechtsprechung auf Entscheidungen des Königs, des Pharaos. In Babylonien entstanden schon sehr früh Rechtstexte auf Initiative eines Königs, die zum Teil heute noch gut erhalten sind (18, S. 16 ff; 37, S. 56).

Der älteste bekannte Text stammt aus dem Jahr 2050 v. Chr. (Ur-Nammu), die vollständigste Gesetzessammlung, der Codex Hammurabi, entstand 1700 v. Chr. Die assyrische Rechtsprechung wurde 1100 v. Chr. schriftlich festgehalten, befaßte sich aber nur mit einzelnen rechtlichen Komplexen und hatte dadurch nicht den Rang eines allgemeinen Gesetzbuches. Die überlieferten hethitischen Gesetze waren noch bruchstückhafter und behandelten nur Sonderfälle. Die alltäglichen Streitigkeiten sollten nach den traditionellen Vorstellungen von Recht und Unrecht geschlichtet werden (43, S. 234).

In den Gesetzessammlungen Israels findet man sehr viele Übereinstimmungen mit dem Recht anderer vorderasiatischer Völker (37, S. 55, 68). "Die engen Berührungen und zuweilen die Gleichheit der Ausdrucksweise....erklären sich nicht durch direkte Entlehnungen, sondern durch den Einfluß des gleichen weitverbreiteten Gewohnheitsrechtes" (34, S. 235). "Die Gemeinsamkeit der Kultur kommt hier zum Ausdruck, in der sich durch die Anwendung derselben Rechtsprinzipien ein gleichgeartetes Gewohnheitsrecht herausbildete" (43, S. 235).

Im Gesetz, der "Torah", der Israelis werden Bestimmungen zusammengefaßt, die das Leben der Menschen und ihr Verhältnis zu Gott regeln. Es sind die sittlichen Richtlinien, die für jeden maßgebend sind. Die wesentlichen Gesetzessammlungen sind schon in den fünf Büchern Mose, dem Pentateuch, enthalten (43, S. 230), gehen aber teilweise auf vormosaische Traditionen, z. B. der Kanaanäer, zurück und wurden später ausgestaltet (22, Sp. 89).

1. Der Dekalog (2. Mose 20, 2 - 17; 5. Mose 5, 6 - 21) enthält die zehn Gebote Gottes, die allgemeingültige und verbindliche Rechtsnormen darstellen. Beide Texte gehen auf eine Urfassung zurück, die wahrscheinlich in mosaischer Zeit ihren Ursprung hat. Während andere Gesetze infolge wechselnder Lebensverhältnisse geändert worden sind, bleibt der absolute Charakter der zehn Gebote erhalten (22, Sp. 91).

2. Im Bundesbuch (2. Mose 20, 22 - 23, 33) werden verschiedene Komplexe zusammengefaßt, die sich um einen zentralen Teil (2. Mose 21, 1 - 22, 16) gruppieren. Dieser Teil beschäftigt sich mit Entscheidungen aus dem zivil- und strafrechtlichen Sektor. Er ist vermutlich nach der Landnahme Kanaans noch vor der Bildung eines Staates entstanden.
3. Das Deuteronomium (5. Mose 12 - 26) enthält einzelne Gesetzessammlungen, deren Ursprünge noch nicht eindeutig geklärt sind. Es ist ein Gesetzbuch, das die alten Vorschriften einer sozialen und religiösen Entwicklung anpaßt und entsprechend erweitert. Das Entstehungsdatum wird zur Zeit der Könige angesetzt.
4. Das Heiligkeitsgesetz (3. Mose 17 - 26) unterscheidet sich vom Deuteronomium durch seine Betonung der Riten und priesterlichen Vorschriften. Es ist vermutlich noch während der Monarchie entstanden, aber erst im Exil als Gesetzestext niedergelegt worden.
5. Im Priestercodex (3. Mose 1 - 16) ist die Gesamtheit der Priestervorschriften, Opfer- und Reinheitsgesetze festgehalten. Er ist nach dem babylonischen Exil formuliert worden.

In diesen Gesetzestexten werden ganz unterschiedliche Vorschriften zusammengefaßt: ethische, kultische, zivil- und strafrechtliche, und vor allem religiöse Bestimmungen. Sie alle sind Ausdruck des Bundes Gottes mit dem Volk Israel und regeln dieses Verhältnis (43, S. 237; 43, S. 239); im Gegensatz dazu beziehen sich die Gesetzbücher der Nachbarvölker auf das Verhältnis Herrscher-Mensch. Die Gesetze sind eine Verpflichtung Israels Gott gegenüber, seine Regeln einzuhalten. Bei Verstößen gegen Gottes Vorschriften (Götzendienst, Gotteslästerung) oder die Auserwählung Israels (geschlechtliche Verfehlungen wie Inzest oder Sodomie, was als Befleckung aufgefaßt wurde) muß man mit der Todesstrafe rechnen. Ansonsten sind die Gesetze human und zeigen eine Menschlichkeit, die nur noch bei der hethitischen Rechtsprechung anzu-

treffen ist (37, S. 58). Die Rechtssätze anderer orientalischer Völker sind demgegenüber oft recht grausam (43, S. 240).

Im Talmud findet sich später eine direkt modern anmutende Auffassung über die Persönlichkeit eines Verbrechers: Erst aufgrund einer seelischen Fehlentwicklung würde ein Mensch zu einer kriminellen Tat veranlaßt (33, S. 365). Psychische Störungen wurden als Krankheit angesehen, die es dem Betroffenen nicht möglich macht, nach allgemein gültigen Regeln mit anderen zusammenzuleben. Außerdem konnte eine Gesetzesüberschreitung nur dann geahndet werden, wenn dem Täter die Vorschriften bekannt waren. Die Unrechtmäßigkeit seines Tuns mußte ihm voll bewußt sein, Unwissenheit schützte vor Strafe (33, S. 545). Außerdem waren in der Beweisführung nur Zeugenaussagen zulässig, Indizien allein reichten zu einer Verurteilung nicht aus.

In Israels Gesetzen herrscht zwar das Prinzip der Vergeltung (2. Mose 21, 23 ff), aber es ist meist nicht wortwörtlich angewendet worden, sondern die Strafe besteht in einer Wiedergutmachung in Höhe des Verlustes. Nur Mord unterliegt völliger Vergeltung und wird mit dem Tod des Mörders bestraft (1. Mose 9, 6). Er darf den Schutz der Asylstätten nicht in Anspruch nehmen, wohin die unschuldig Verdächtigten fliehen können (2. Mose 21, 13). Wenn man einen anderen Menschen während einer Auseinandersetzung tötet, also keinen vorsätzlichen Mord begeht, findet man ebenfalls Sicherheit in den Asylstätten.

Auch in anderen Vorschriften zeigen sich humane Züge der israelitischen Gesetzgebung, wie z. B. in den Gesetzen über die sozial Schwachen (2. Mose 22, 21 - 26; 23, 6 - 7, 9; 3. Mose 19, 33 - 34; 5. Mose 23, 16) mit besonderen Schutzbestimmungen für diese Gruppe. Die körperliche Züchtigung in Form der Prügelstrafe wird von vornherein begrenzt (5. Mose 25, 3), damit dem Bestraften keine ernsthaften Schäden zugefügt werden. Geldbußen, die an den Staat oder die Gemeinschaft gezahlt werden, sind der israelitischen Rechtsprechung

fremd, es gibt nur private geldliche Wiedergutmachungen und Ersatzleistungen, z. B. bei Verleumdung oder Verführung (2. Mose 21, 34; 22, 4 - 5, 16; 5. Mose 22, 19). Erst nach dem Exil werden Gefängnisstrafen üblich (Esr 7, 26), wahrscheinlich infolge einer Anlehnung an fremde Rechtssitten. Vorher diente das Gefängnis nur der Verwahrungshaft (3. Mose 24, 12; 4. Mose 15, 34; 1 Kg 22, 27).

Die Tatsache, daß die Gesetzbücher mehrfach geändert und erweitert worden sind, zeigt, daß den sich wandelnden politischen, sozialen und gesellschaftlichen Verhältnissen Rechnung getragen worden ist (43, S. 231, 232). Nur die zehn Gebote ziehen als absolute religiöse und sittliche Maxime durch die gesamten Gesetzestexte (22, Sp. 91).

IV. Schluß

Wenn man das AT liest, fallen ethnologische, ethologische und ethische Besonderheiten auf, die nicht ohne weiteres anthropologisch-genetisch interpretiert werden dürfen, sondern - mindestens teilweise - mit dem damaligen, historisch gewachsenen Selbstverständnis und der Sozialstruktur der Israeliten zusammenhängen. Das Ehe- und Familienleben, als kleinster Baustein des gesellschaftlichen Lebens, spielte sich nach Regeln ab, die der heutigen Eheauffassung vielfach fremd geworden sind. In der modernen Ehe- und Familienberatung stellt sich jedenfalls die Problematik zwischenmenschlicher Beziehungen meist unter einem anderen Blickwinkel dar (23, 39). Trotzdem und gerade deshalb wirkt der Vergleich aufschlußreich. Im folgenden sollen die im Hauptteil dargestellten Grundzüge der jüdischen Lebensformen unter Bezugnahme auf neuere Literatur über Ehe- und Familienberatung zusammenfassend skizziert werden.

Im alten Israel, dessen Verhältnisse in den Schriften des AT dokumentiert werden, sieht man die Basis einer soliden Ehe weithin nicht in einer individuellen Partnerschaft; wirtschaftliche und Prestigegegründen stehen anscheinend im Vordergrund. Das personale Moment hat - je nachdem, was man darunter versteht - nur geringen Einfluß auf die Auswahl des Ehepartners. Eine Partnerwahl im heutigen Sinne wird selten angedeutet; im allgemeinen bestimmen die Eltern, die Kinder müssen sich ihrem Beschluß fügen (25, S. 19). Individualität und Wünsche der Heiratskandidaten sind von untergeordneter Bedeutung, d. h.: der Einzelne hat kein absolutes Recht auf Verwirklichung seiner Vorstellungen und Neigungen, die Interessen der Familie haben Vorrang.

Auf dieser Grundlage scheint eine partnerschaftliche Beziehung, die auf dem Boden einer freiwilligen Entscheidung zweier gleichrangiger Partner zustandekommt, kaum möglich zu sein. Familiäre wirtschaftliche Gesichtspunkte konzentrieren die Funktion der Ehe auf Fortpflan-

zung und Sicherung der materiellen Lebensgrundlage für die Zeitgenossen wie für die kommende Generation. Die Ehe ist in die Familie eingebettet, sie stellt kein selbständiges Element dar (41, S. 307); die Ehepartner lösen sich nicht aus ihren Familienbindungen (39, S. 78; 46, S. 124, 125). Die personale, emotionale Beziehung zwischen Mann und Frau findet erst in den späteren Schriften stärkeren Niederschlag.

Auf die Voraussetzungen zur Ehe, die im alten Testament im Rahmen verschiedener Heiratsgebote und -verbote festgelegt waren, soll im folgenden näher eingegangen werden.

Wie bereits erwähnt, deuten sich in den Heiratsbestimmungen des AT auch "eugenische" Motive an. Nicht nur der Nachkommenschaft der einzelnen Familie konnten positive Eigenschaften weitergegeben werden, sondern das wertvolle Erbgut konnte auch übergeordneten Gemeinschaftsformen, wie der Sippe bzw. dem Stamm, erhalten bleiben. Es wurde bereits dargestellt, wie mittels der Heiratsverbote und -gebote genetische Faktoren praktisch berücksichtigt wurden.

Ohne, daß es direkter Einsicht des Individuums in die komplizierten Zusammenhänge zwischen gesellschaftlich Notwendigem und individuellem Wünschenswertem bedürfte, waren durch solche Normen und Vorschriften Instrumente geschaffen, die auch heute eine Lenkung der sozialen Entwicklung unter Berücksichtigung humangenetischer Aspekte ermöglichen würden. Wenngleich auf diese Weise die persönliche Freiheit weitgehend eingeschränkt war, so wurden damit doch Vorteile gewonnen, die ein freierheitlicheres System - zumindest unter bestimmten historischen Bedingungen - wohl schwer hätte erbringen können.

Welch ein hohes Maß von Verantwortung und Einsicht des Einzelnen erforderlich ist, damit jeder eine im Sinne der Gemeinschaft vernünftige Lösung seiner Ehe-, Familien- und im weiteren Sinne genetischen Probleme finden kann erleben wir heute selbst. Daß trotzdem auf eine vernünftige Handlungsweise der Menschen, basierend auf

eigener Initiative und Einsichtsfähigkeit des Individuums, auch zur Zeit, in der die Vorschriften des AT bindend waren, nicht verzichtet werden konnte, beweisen nicht nur die Bemühungen der Propheten. Die schwierigen Probleme der modernen humangenetischen Beratung waren zwar nicht im gleichen Maße wie heute aktuell, wo man den Betroffenen eine große Anzahl von Informationen und Verhaltenshilfen zukommen lassen muß (Oepen; 23, Sp. 491 ff), um Verständnis für die Probleme zu wecken, die über den persönlichen Bereich hinaus von sozialer, speziell genetischer Bedeutung sind, und ihre Bewältigung zu ermöglichen. Aber sie waren im Prinzip vorhanden. Nur schützten Unkenntnis der Details und Einbettung des Einzelnen in die tragende Kultur vor der starken Belastung, welche die Aufklärung über solche Sachverhalte für den Einzelnen heute bedeuten kann - die ja nicht immer toleriert wird, ohne Schäden zu hinterlassen.

So hatte schon Sigmund Freud im "Unbehagen in der Kultur" festgestellt, daß die Religion manchen eine Neurose erspart. Er wies daraufhin, daß die strikte Befolgung religiöser Vorschriften und Lebensregeln viele Menschen von Konflikten freihielt, die sonst Quelle neurotischer Fehlentwicklungen hätten sein können (11, S. 82). Aber nicht nur der einzelne hatte einen gewissen Nutzen durch eine festgefügte Ordnung, die ihm psychisches Wohlbefinden eher ermöglichte als manches liberalere System. Auch der Gemeinschaft war durch die überlieferte Ordnung ein Mittel gegeben, das der Stabilisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse diene (43, S. 31; 43, S. 48). Unter dem Aspekt der Humangenetik sind jedenfalls die Auswirkungen vieler biblischer Normen und Verhaltensweisen nicht negativ zu werten, wenn man das Ziel der genetischen Beratung, die Verhütung von Erbkrankheiten und die Weitergabe günstigen Erbgutes im Auge hat.

Die überlieferte Ordnung bildet den Rahmen, in den die israelitische Eheauffassung in den Texten des AT eingeschlossen ist. Diese Autorität ist bestimmend für das

gesellschaftliche Leben, das sich in den Sippenverbänden abspielt. Die Gruppe bildet eine abgeschlossene Einheit, in der die Rechte und Pflichten jedes einzelnen traditionell festgelegt sind. Die Aufgaben in der Gemeinschaft sind vorgeschrieben und integriert in ein auf Überlieferungen aufbauendes System. In diesen Traditionen lebt die Vergangenheit weiter, die dadurch auch Einfluß auf die zukünftigen Generationen hat. Das jüdische Geschichtsbewußtsein ist in hohem Maß von den tragenden Gesellschaftsverhältnissen beeinflusst worden (2, S. 443).

Die in den verschiedenen biblischen Büchern zum Ausdruck kommende Gesellschaftsordnung basiert auf dem Patriarchat, in dem der Mann als Familienoberhaupt eine unangefochtene Machtposition innehat (16, S. 320; 43, S. 47). Die Unterordnung der übrigen Familienmitglieder wurzelt möglicherweise in der Überzeugung, daß der Mann von Natur aus das stärkere Wesen und sein bevorzugter Status aus biologischen Gegebenheiten abzuleiten sei. Tatsächlich ist der Mann ja auch im Durchschnitt mit größeren Körperkräften ausgestattet, die es ihm ermöglichen, manche Leistungen zu vollbringen, zu denen Frauen nur schwerlich in der Lage sind. Die Lebensbedingungen, denen das Volk Israel nach der Rückkehr aus Ägypten ausgesetzt war, förderten Individuen mit großer körperlicher Leistungsfähigkeit, so daß es nicht verwunderlich ist, daß sich eine männlich orientierte Hierarchie entwickelte. Auch Mut, Verstand, Unternehmungsgeist, Risikobereitschaft galten als überwiegend männliche Eigenschaften. Allerdings förderte die Umwelt auch die Ausprägung dieser charakteristischen Merkmale, wenn die äußeren Umstände entsprechende Erfordernisse stellten. Die Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten bestimmen in der patriarchalischen Familienform von vornherein den sozialen Standort der Mitglieder mit den ihnen zufallenden Aufgaben. Heute ist man leicht geneigt, die Vormachtstellung des Patriarchen und in ihrem Gefolge die Abhängigkeit und Unterordnung der Familienangehörigen als Mittel dauernder Repression zu

betrachten. Dabei darf man aber nicht übersehen, daß diese "starke Hand" eine Ordnungsfunktion ausübte, die für ein mehr oder minder reibungsloses Zusammenleben sorgte (35, S. 23; 39, S. 84). Die traditionellen Vorstellungen bestimmen nicht nur die Lebensform des Mannes, sondern auch die der Frau. Ihre Stellung wird hauptsächlich unter dem Blickwinkel ihrer biologischen Funktionen gesehen (25, S. 14). Die Mutterschaft spielt eine entscheidende Rolle, da zahlreiche Nachkommen für den Fortbestand und die zukünftige Existenzsicherung der Familie lebensnotwendig sind. Die hohe Kindersterblichkeit wegen des niedrigen medizinischen Standards und die wirtschaftliche Sorge für eine ausreichende Lebensgrundlage der noch lebenden und der kommenden Generationen begründen eine expansive Familienpolitik. Innerhalb der Großfamilie wird den Mitgliedern soziale und materielle Sicherheit geboten, die für jeden einen verlässlichen Rückhalt darstellt. Die traditionellen Ansprüche lassen dem einzelnen zwar wenig Spielraum und Entfaltungsmöglichkeiten, nehmen ihm dafür aber manche Sorgen und Probleme ab. Auf Ausnahmen (sind es wirklich nur Ausnahmen?) muß natürlich hingewiesen werden. Man lese dazu nur die Berichte über die "großen" Männer und Frauen (!) dieses Volkes.

Die überlieferten Strukturen, die für das Leben der Israeliten so bestimmend sind, nehmen einen breiten Raum vor allem auch in der Erziehung der Kinder ein. Dieser Lernprozeß soll den Heranwachsenden auf sein Leben in der Gesellschaft vorbereiten, indem Fertigkeiten, Kenntnisse und Wertorientierungen vermittelt werden, die es u. a. ermöglichen, sich innerhalb einer Gruppe zu integrieren. Sozial erwünschte Verhaltensweisen und Einstellungen ermöglichen es dem einzelnen, sich weitgehend in eine Gemeinschaft einzuordnen und mit den anderen in Einklang zu leben. (Langenheder, Schenk; 23, Sp. 955 ff). Allgemein gültige Normen sind die Basis, auf der das Zusammenleben funktioniert, und die immer weitergegeben wird. Das Bewußtsein von Individualität und Einzelper-

sönlichkeit hat sich wahrscheinlich gegenüber der alles umfassenden und regelnden jüdischen Lebensordnung kaum entwickeln können.

In den Schriften des AT kommt immer wieder zum Ausdruck, in welchem Verhältnis das Individuum zur Gesellschaft, in diesem Fall zum Sippenverband, gesehen wird (19, S. 95, 101 - 102; 46, S. 122, 124). Die Macht und Stärkung der Sippe ist von überragender Bedeutung, der sich alle Aktivitäten der Mitglieder unterordnen müssen. Dies erfordert vom Einzelnen ein Höchstmaß an Anpassungsbereitschaft und Verzicht auf eigene Wünsche und Interessen. Jeder muß die Anforderungen und Erwartungen, die an ihn gestellt werden, erfüllen; die Erziehung bereitet ihn auf diese Aufgabe vor. Innerhalb des Gruppenlebens ist die Entwicklung einer Privatsphäre nur in geringem Ausmaß möglich, die Gemeinschaft durchdringt alle Lebensbereiche. Die erwünschten Verhaltensweisen werden in der Erziehung vermittelt, aber auch der Erwachsene muß ständig neuen Anforderungen gerecht werden. "Die Normengebundenheit sozialen Verhaltens bedeutet, daß Situationen mit bestimmten Alternativen belastet sind, die auf irgendwelchen Verabredungen zu beruhen scheinen. ... Sie sind irgendwie so auf Dauerhaftigkeit angelegt, daß sie vom Einzelnen nicht beliebig außer Kraft gesetzt werden können." (Popitz; 23, Sp. 836). Die Verbindlichkeit solcher Anforderungen kann man abstufen in "Kann-Erwartungen (Bräuche, Gewohnheiten), Soll-Erwartungen (auf sittlichen Werten basierende Ansprüche) und Muß-Erwartungen (schriftlich fixierte Vorschriften)" (Kappe; 23, Sp. 838).

Je nach Gesellschaftsstruktur weisen Normen und die mit ihnen verknüpften Regeln Unterschiede auf, die sich in der Lebensführung der einzelnen Gruppen niederschlagen. Die Nichtbeachtung der gesellschaftlichen Normen hat Sanktionen zur Folge.

Die Ausrichtung des Individuums auf die Interessen der Gemeinschaft bedeutet für jeden einen mehr oder weniger empfundenen Zwang: "Der Prozeß der Sozialisierung ist

stets ein Prozeß der Entpersönlichung, in dem die absolute Individualität und Freiheit des Einzelnen in der Kontrolle und Allgemeinheit sozialer Rollen aufgehoben wird." (Dahrendorf; 23, Sp. 837).

Nach Meinung von Kulturanthropologen bilden sich normative Verhaltensweisen aus, "wenn Menschen unter bestimmten natürlichen und historischen Bedingungen versuchen, ihre Selbsterhaltung und ihre sexuelle Betätigung zu regeln." (Arndt; 23, Sp. 719). Die historischen Bedingungen erhielten in Israel ihren besonderen Akzent im Status als "auserwähltes Volk Gottes." Sicher spielten dabei die Lebensverhältnisse in einem ungünstigen geographischen Milieu eine Rolle: Der Kampf gegen die Unbilden der Natur, besonders in den Wüstengebieten, erforderte eine gemeinsame Bewältigung der Lebensaufgaben; als Einzelner konnte man unter solchen Umständen kaum überleben, sondern war auf gegenseitige Hilfe angewiesen.

Unter diesen Voraussetzungen nahm der Sippenverband eine dominierende Stellung ein, die von allen anerkannt wurde. In dem Verhältnis der Autonomie des Individuums zum Gruppeninteresse ist das Gewicht zugunsten der Gruppe verschoben, wenngleich jedes einzelne Gruppenmitglied davon profitierte.

Mehr noch als die widrigen Lebensumstände festigte der Glauben das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Israeliten. Ihr ganzes Leben ist durchdrungen von den Gesetzen Gottes, die teilweise zwar ganz weltlichen Charakter haben, aber letzten Endes immer eine Dokumentation der besonderen Beziehung Gott-Mensch darstellen (22, Sp. 91 ff; 43, S. 239). Das Bewußtsein der auserwählten religiösen Stellung stärkte das Volk nicht nur nach innen, sondern grenzte es auch gegen die Nachbarvölker ab. Viele biblische Vorschriften betonen immer wieder das Ziel der Einheit, die Solidarität unter den Stämmen, um sich damit gegen Feinde und schädigende Einflüsse behaupten zu können. Das religiöse Gedankengut soll in aller Reinheit bewahrt und weitergegeben werden ohne Vermischung mit anderen Ideen.

Eine solche geistig-ideologische Abgrenzung erforderte auch eine echte Isolierung der Population, d. h. Fremdheiraten, die Eigenarten anderer Völker nach Israel bringen könnten, waren verboten. Als Folge davon trat eine relative Isolation ein, die sich auch auf die Zusammensetzung der Genfrequenz innerhalb der Population auswirkte. Bestimmte Gene konnten sich anreichern, und zu einem überproportionalen Anstieg bestimmter Erbkrankheiten im Vergleich zu anderen Völkern führen. So weiß man heute, daß verschiedene jüdische Isolate eine verschiedene Frequenz für manche erblich bedingte Stoffwechselkrankheiten aufweisen (3, Bd. III, 1, S. 13, 46; Bd. V, 2, S. 216, 398; 17, S. 7 - 10; 27, S. 78, 81; 32, S. 40, 41).

Die Morbi Tay-Sachs und Gaucher z. B. sind unter den europäischen und nordamerikanischen Juden 30 - 40 mal häufiger anzutreffen als unter den orientalischen Juden (17, S. 8). Die Dysautonomie, die Pentosurie und die auf PTA-Mangel beruhende Gerinnungsstörung sind bei den Juden in den USA und in Europa überproportional vertreten (32, S. 40). Die Pentosurie ist in den meisten Bevölkerungen selten; für die USA wird ihre Häufigkeit auf 1 : 40 000 bis 1 : 50 000 geschätzt. Bei aschkenasischen Juden und Libanesen erreicht ihre Häufigkeit jedoch 1 : 2 000 bis 1 : 2 500 (27, S. 78).

Das Mittelmeerfieber und der Glucose-6-Phosphat-Dehydrogenasemangel wiederum sind stärker bei den Juden des Mittelmeerraumes als bei den übrigen jüdischen Isolaten zu finden (17, S. 8; 32, S. 41). Umgekehrt tritt das Gen für Phenylketonurie in der jüdischen Bevölkerung äußerst selten im Verhältnis zu anderen Populationen auf (3, Bd. V, 2, S. 216). **Das heißt:**

Während der Isolation der Juden in Israel hat sich ihr Genbestand verschieden von dem ihrer Nachbarn entwickelt. Manche Gene verschwanden durch Auslese, während andere in ihrer Frequenz überdurchschnittlich anstiegen. Trotz Zerstreung des jüdischen Volkes in alle Länder bestand die - variierte - Isolatsituation zwar weiter fort.

Durch die Auswanderung vieler Juden in ihre Isolierung im Exil stellte sich aber eine Gendrift ein, die eine Änderung der Genfrequenz bei den Auslandsjuden im Verhältnis zur Ursprungsrasse zur Folge hatte, wie die o. g. Beispiele zeigen.

Die Anhäufung bestimmter Gene in den jüdischen Populationen darf nun aber nicht nur negativ gewertet werden sondern hat auch ausgesprochen positive Aspekte. Gleichzeitig mit der Konzentration ungünstiger Genkombinationen fand nämlich auch eine Kumulation solcher Gene statt, die zur Entwicklung von Intelligenz, Geschick und Führungsqualitäten wie anderer vorteilhafter Eigenschaften beitrugen. Dies war sicherlich einer der Gründe dafür, warum vielfach Juden einen überproportionalen Anteil der Spitzenstellungen in Wirtschaft, Politik und Wissenschaft innehatten. Die hohe Zahl vorteilhafter Gene in den jüdischen Isolaten veränderte sich nur wenig durch Panmixie. Durch die Isolatsituation im Exil wurde vielleicht eine Selektion unter den härteren Konkurrenzbedingungen außerhalb des Heimatlandes verstärkt. Trotz Verfolgung der Juden in vielen Ländern, die nicht erst im Mittelalter begann, und die bis in die Neuzeit reicht, blieb eine geistige, kulturelle und rassische Einheit weitgehend über die Isolate hinaus gewahrt.

Daß sich in alttestamentarischen Texten, die Rückschlüsse auf die Familien- und Stammesstrukturen der damaligen Zeit erlauben, und damit Aussagen von human- und populationsgenetischer Bedeutung zulassen, auch Hinweise auf Maßnahmen allgemeinmedizinischer Art finden, sei nicht übergangen.

Eine Fülle von Krankheitsbeschreibungen und Verhaltensmaßregeln über den Umgang mit Kranken erstrecken sich z. T. bis ins Detail auf Gebiete, die auch Gegenstand der modernen Medizin und Hygiene sind, oder mit dieser jedenfalls in Beziehung stehen. Einige Hinweise auf therapeutische und prophylaktische Maßnahmen im AT ähneln den neuzeitlich angewandten Methoden im medizinischen Bereich sogar in stärkerem Maße, wie z. B. ein

Vergleich zwischen manchen Reinigungsriten und heutigen Desinfektionsmaßnahmen erkennen läßt (7, S. 48, 64; 12, S. 139, 219, 222 ff; 42, S. 6, 110).

Es drängt sich daher die Frage auf, ob schon zur Zeit des AT Motive für Verhaltensmaßregeln ihre Basis in einem medizinischen Grundwissen hatten. Auf diesem Gebiet sind der Spekulation keine Grenzen gesetzt, wie die Aufzählung der unterschiedlichsten Autorenmeinungen in der vorliegenden Arbeit zeigt. Eindeutige Aussagen zu diesem Problem dürften nur schwer möglich sein, Beweise für diese oder jene Ansicht kaum erbracht werden können. Die Vermutung liegt zwar nahe, daß der Verhaltenskodex im AT auf empirisch gewonnenen Einsichten beruht. Für die Schlußfolgerung, daß die genannten Verhaltensnormen auf Erfahrungen - gar auf speziell biologisch-medizinischen Erfahrungen - beruhen, die anschließend gesetzlich fixiert wurden, gibt es aber keine Beweise.

Ein gutes Beispiel für eine kultisch-religiöse Handlung mit medizinischem Aspekt ist die Beschneidung. Das Ritual der Beschneidung war ein Zeichen des Bundes mit Gott; es stellte eine religiös-geistige Reinigung dar, denn die Vorhaut war ein Sinnbild der Unreinheit, und nur durch ihre Entfernung erlangte man Reinheit vor Gott. Die Beschneidung stellte ein nationales Unterscheidungsmerkmal der männlichen Mitglieder des Volkes Israel gegenüber den Nachbarvölkern dar, und symbolisierte die Auserwählung durch Gott (s. o.).

Gleichzeitig traten positive Folgen hygienischer Art ein: die Beschneidung als Präventivmaßnahme verhinderte Phimosebildungen, und setzte die Infektionsgefahr für Gonorrhoe, Lues und Krebs herab (s. o.).

Bei genitalem Ausfluß wurden Reinigungsriten und ein befristeter Ausschuß aus der Gemeinschaft praktiziert, Maßnahmen also, die die Ansteckungsgefahr verminderten und einer Art Expositionsprophylaxe gleichkamen.

Für Wöchnerinnen und Menstruierende existierten Reinigungsperioden, die der Frau Gelegenheit zur Rekonvaleszenz gaben. Die anschließende Isolierung der "Patientinnen" verminderte auch die durch Geburt und Menstrua-

tion erhöhte Infektionsgefahr, z. B. aszendierende Infektionen. Auf diese Weise wurde indirekt eine Ursache der Sterilität ausgeschaltet, eine Maßnahme, die sich sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft günstig auswirkte.

Ebenfalls positive Aspekte für eine festgefügte Gemeinschaftsordnung lassen sich bei Betrachtung einer anderen kultischen Prozedur erkennen. Gemeint sind die Feste, die im Israel des AT von nicht geringer Anzahl waren. Das Beisammensein vieler Gläubiger an Festtagen förderte das Gemeinschaftsgefühl und die Solidarität innerhalb des Volkes Israel. Da viele Feste auf der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten aufbauten, blieb die gemeinsame Vergangenheit allen Angehörigen des Volkes lebendig und bewußt (20, Sp. 243). Auch der wöchentliche Feiertag, der Sabbat, hatte neben der religiösen eine soziale Bedeutung. Es war ein Tag, an dem die Muße nicht nur gepflegt werden konnte, sondern sogar vorgeschrieben war. Außerdem diente der Sabbat als Unterrichtstag für die Kinder, die auf geistigen und religiösem Gebiet vom Vater unterwiesen wurden. Die Bedeutung, die dem Sabbat beigemessen wurde, kann man auch an den strengen Strafen ablesen, mit denen eine Verletzung der Sabbatbestimmungen geahndet wurde (s. o.). Allerdings fielen die Urteile in der Praxis wesentlich milder aus als in den Gesetzen vorgeschrieben war.

Schwere Strafen drohten auch demjenigen, der das Gebot, einem einzigen Gott zu dienen, mißachtete. Besonders in der Frühgeschichte Israels war der Einfluß fremder Kulte noch beachtlich. Durch ein rigores Vorgehen schützte sich die religiöse Gemeinschaft Israels vor Zersetzung und destruktiven Elementen. Eine solche, auf religiösen Vorschriften beruhende Abgrenzung, hatte als biologischen Effekt eine Unterbrechung des Genflusses (Migration) zur Folge, so daß die Genfrequenz innerhalb des israelitischen Volkes konstant blieb. Die Folgen dieser Isolation wurden bereits beschrieben.

Neben den religiösen Bestimmungen wurden auch die sittlichen Normen in Israel geschützt und Übertretungen be-

strafft (43, S. 240, 255). Kriminelle, Gewalttäter, Diebe und Prostituierte hatten mit schweren Sanktionen zu rechnen, manchmal sogar mit der Todesstrafe. Die Verfolgung dieser Straftaten lag im Interesse eines funktionierenden Gemeinwesens, von dem schädliche Einflüsse ferngehalten werden sollten.

Die verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen und Verhaltensweisen im AT, wie Ehe, Familie und Sippe, Kult und Ritus, Recht und Gesetz, Medizin und Hygiene, sind durch Normen und Gesetze festgelegt, deren Befolgung zu ähnlichen Konsequenzen führt. Obwohl in Ursprung und Motivation sehr verschieden, oft auch gar nicht erklärbar, haben diese Strukturen in der Praxis Auswirkungen, die durch gemeinsame Merkmale charakterisiert sind. Die als religiöse Gesetze, als Gottes Gebote formulierten Bestimmungen führen in ihrer praktischen Anwendung zu sozial positiven Auswirkungen. Die Annahme, daß die Motive solcher Maßnahmen deshalb ebenfalls sozialen Ursprungs sind, ist rein hypothetisch und bleibt eine unbewiesene Behauptung. Tatsache aber ist, und dies ist nicht von der Hand zu weisen, daß alle Vorschriften und Bestimmungen letztlich dem Ziel dienen, die gesellschaftliche Ordnung zu festigen und das Wohl der Gemeinschaft zu erhalten. Die Mittel zur Wahrung dieser Funktion bestanden sowohl in der Abgrenzung des Volkes Israel nach außen hin, um dadurch gemeinschaftszersetzende Einflüsse fernzuhalten, als auch in der Aufrechterhaltung eines hohen ethischen Niveaus innerhalb des Volkes. Die durch göttliche Gesetze verfüigten Normen und Verhaltensweisen beeinflussten stark den individuellen Lebensbereich des Einzelnen, und schränkten seine persönliche Freiheit weitgehend ein. Von bleibender Bedeutung aber war die Tatsache, daß sich Verhaltensweisen herausbildeten, die der Stabilisierung der gesellschaftlichen Ordnung und der Förderung des Gemeinwohls dienten. Es ist angebracht, den damit aufgeworfenen Fragen auch in anderen Kulturkreisen unter anthropologischen und human-genetischen Gesichtspunkten nachzugehen. Die Erwartung, daß sich dabei nützliche Hinweise für die heutige Ehe-, Familien- und speziell auch genetische Beratung ergeben, erscheint nicht unbegründet.

Trotz der Bedeutung der jüdisch-christlichen Überlieferung auch in der Gegenwart darf man nicht übersehen, daß die biblischen Vorschriften und ihre Auswirkungen auf die Lebensweise der Menschen in einem bestimmten historischen Rahmen entstanden sind. Die damaligen gesellschaftlichen Strukturen und Regelmechanismen lassen sich nicht ohne weiteres auf die heute herrschenden Verhältnisse übertragen. Der Rückhalt und die Sicherheit der Israeliten in einem funktionierenden Gemeinwesen ließen manche "modernen" Probleme erst gar nicht aufkommen. Heute sieht sich der Einzelne mancherlei damals so nicht gegebenen Konflikten, unter anderem im Ehe- und Familienleben, ohne den Rückhalt und die Hilfe von Sitte und traditioneller Bindung gegenüber. Das kann im Zusammenhang mit genetischen Fragen von Bedeutung sein.

Eine individuelle Lebensführung beinhaltet auch die persönliche Verantwortung und Sorge um die Gesundheit nachfolgender Generationen. Durch den Fortschritt der menschlichen Erblehre haben solche Überlegungen an praktischer Bedeutung gewonnen.

Ob persönliche Entscheidungen dem einzelnen Menschen unter keinen Umständen mehr durch Maßstäbe einer festgefügtten Ordnung, wie sie z. B. in den biblischen Texten zum Ausdruck kommt, abgenommen werden können, ist die Frage. Maßstäbe, die in einem weit zurückliegenden geschichtlichen Zeitraum Gültigkeit hatten, können aber dem heutigen Menschen nicht unbesehen als wörtlich zu nehmendes Rezept, als konkrete Detailvorschrift dienen. Sie müssen "übersetzt" werden. Diese Übersetzung kann nicht Aufgabe der vorgelegten Dokumentation sein. Hier sollte nur eine zur Zeit weniger beachtete Fragestellung anhand entsprechender Literatur hervorgehoben werden, um die genetische Beratung über die Vermittlung von naturwissenschaftlichem Einzelwissen hinaus in einen für die Ratsuchenden wie für die Wissenschaft und Praxis der Humangenetik relevanten anthropologischen Rahmen zu rücken.

V. Zusammenfassung

Die israelitischen Sozialstrukturen, wie sie in den Texten des Alten Testaments dokumentiert sind, wurden geprägt durch eine überlieferte Ordnung, deren Autorität für das Leben des Einzelnen ebenso wie für die Gemeinschaft bestimmend war. Die gesetzlichen Vorschriften und traditionellen Regeln beeinflussten nicht nur Formen der Kult- und Religionsausübung, sondern in hohem Maße auch die Ehe- und Familienverhältnisse und das Gesundheitswesen.

Jüdische Überlieferungen sind heute noch für viele Menschen Orientierungshilfen - nicht zuletzt bei Problemen im zwischenmenschlichen Bereich. Da in diesem Zusammenhang, etwa bei einer Eheschließung, humangenetische Fragen eine zunehmende Rolle spielen, könnte es aufschlußreich sein, die Schriften des AT auch unter erbbiologischen Gesichtspunkten zu untersuchen.

Das israelitische Eheleben war eingebettet in die übergeordnete Sippengemeinschaft, deren Meinung bei der Heirat eine dominierende Rolle spielte. Die Sorge um den Nachwuchs, die heute auch in erbbiologischer Hinsicht in die Eigenverantwortung der Eltern gelegt ist, war Bestandteil einer tragenden Ordnung, die das Individuum nicht nur belasten, sondern auch von manchen Konfliktsituationen und seelischen Nöten befreien konnte.

Dieser Umstand regt zu einer entsprechenden Untersuchung der gegenüber dem individualistischeren "Westen" gemeinschaftsbezogeneren Lebensformen des "Ostens" und anderer Kulturbereiche an.

Der dominierende Einfluß des Sippenverbandes und das starke Zusammengehörigkeitsgefühl im alten Israel hatten ihren Ursprung u.a. in den geographischen Lebensbedingungen. Besonders in den Wüsten-

gebieten konnte man als Einzelner kaum überleben, wenn man nicht Schutz und Hilfe innerhalb einer Gruppe fand. Die ausgeprägte Solidarität der Familie und Sippe setzte sich auf der Ebene des gesamten "auserwählten" Volkes fort. Die geistig- ideologische Abgrenzung verhinderte dabei durch strenge Heiratsbestimmungen weitgehend eine Durchmischung mit Nachbarvölkern und wirkte sich so auf den Genbestand der Population aus. Sie begünstigte einerseits einen überproportionalen Anstieg mancher Erbkrankheiten - andererseits offensichtlich aber auch eine Kumulation vorteilhafter Eigenschaften.

Die populationsgenetische und kulturhistorische Problematik, die sich aus den vorgelegten Materialien ergibt, drängt zu einer Auseinandersetzung - z. B. mit sozialdarwinistischen Gedankengängen und den daraus resultierenden nationalsozialistischen, aber auch mit marxistischen Anschauungen. Hier wäre es fatal, darüber die allgemeingültigen anthropologischen Aussagen der israelitischen Bibel zu vernachlässigen. Ihre praktische Bedeutung für Lebensentscheidungen des heutigen Menschen, speziell im Zusammenhang mit der genetischen Beratung, könnte ein aufschlußreicher Gegenstand sozialetischer Forschung sein.

VII. Literaturverzeichnis

1. Autorenkollektiv: Hygiene und Judentum
Verlag Sternlicht, Dresden (1930)
2. Autorenkollektiv: Menschliche Abstammungslehre
Gustav Fischer Verlag, Stuttgart (1965)
3. Becker, P. E.: Humangenetik, Band I, 1; III, 1;
V, 2
Georg Thieme Verlag, Stuttgart (1967)
4. Die Bibel
oder die ganze heilige Schrift des Alten
und des Neuen Testaments
nach der deutschen Übersetzung D. Martin
Luther
Privileg. Württemb. Bibelanstalt, Stutt-
gart (1950)
5. Buschan, G.: Über Medizinzauber und Heilkunst im
Leben der Völker
Oswald Arnold Verlag, Berlin (1941)
6. Dobzhansky, T.: Die Entwicklung zum Menschen
Verlag P. Petry, Hamburg und Berlin (1958)
7. Ebstein, W.: Die Medizin im Alten Testament
Werner Fritsch, München (1965)
Neudruck der Ausgabe von 1901
8. Ebstein, W.: Die Medizin im Neuen Testament und
Talmud
Werner Fritsch, München (1965)
Neudruck der Ausgabe von 1903
9. Elliger, K.: Das Gesetz Leviticus 18, 7 - 23
Zeitschrift für die alttestamentliche
Wissenschaft, Band 67, S. 1 - 25 (1955)
10. Fohrer, G.: Geschichte der israelitischen Religion
Verlag De Gruyter, Berlin (1969)
11. Freud, S.: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen
in der Kultur
Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M.
(1972)

12. Friedreich, J. B.: Zur Bibel. Naturhistorische, anthropologische und medizinische Fragmente
Kleinert, Bad Reichenhall (1966)
Unveränderter Neudruck der Ausgabe Nürnberg 1848
13. Fuhrmann, W. und Vogel, F.: Genetische Familienberatung
Zweite, neubearbeitete Auflage
Springer Verlag, Berlin (1975)
14. Galling, K.: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band I, III
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen (1957)
15. Glatzer, N. N. und Strauss, L.: Sendung und Schicksal. Aus dem Schrifttum des nachbiblischen Judentums
Schocken Verlag, Berlin (1931)
16. Grelot, P.: Die Entwicklung der Ehe als Institution im Alten Testament
Concilium Heft 6, S. 320 - 325 (1970)
17. Groen, J. J.: Historical and genetic studies on the twelve tribes in Israel
Jewish quarterly review 58, S. 1 - 13 (1967)
18. Haase, R.: Einführung in das Studium keilschriftlicher Rechtsquellen
Harrassowitsch, Wiesbaden (1965)
19. Haller, M.: Religion, Recht und Sitte in den Genesisissagen
Gustav Grunau, Bern (1905)
20. Herrmann, S.: Kultr eligion und Buchreligion
Theologische Literaturzeitung, 92. Jahrgang, Nr. 4, Sp. 241 - 244 (1967)
21. Jawad, S.: Voraussetzungen und Probleme der medizinischen Genetik im Irak
Dissertation, Marburg (1972)

22. Jepsen, A.: Israel und das Gesetz
Theologische Literaturzeitung, 93. Jahrgang, Nr. 2, Sp. 85 - 94 (1968)
23. Keil, S.: Familien- und Lebensberatung
Kreuz Verlag, Stuttgart (1975)
24. Kepp, R. und Staemmler, H.-J.:
Lehrbuch der Gynäkologie
Georg Thieme Verlag, Stuttgart (1971)
25. Konrad, J.: Die junge Generation im Alten Testament
Gustav Grunau, Bern (1905)
26. Kornfeld, W.: Reine und unreine Tiere im Alten Testament
Kairos 7, S. 134 - 147 (1965)
27. Lenz, W.: Medizinische Genetik
dtv, Stuttgart (1970)
28. Linneborn, J.: Grundriss des Eherechts
Schöningh, Paderborn (1919)
29. Mc Kusick, V. A.: Humangenetik
VEB Gustav Fischer Verlag, Jena (1968)
30. Neuburger, M.: Geschichte der Medizin, Band I
Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart (1906)
31. Plautz, W.: Monogamie und Polygynie im Alten Testament
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 75, S. 3 - 27 (1963)
32. Porter, I. H. und Skalko, R. G.: Heredity and Society
Academic Press, New York and London (1973)
33. Preuss, J.: Biblisch-talmudische Medizin
Karger, Berlin (1923)
34. Preuss, J.: Die Medizin der Juden
aus: Handbuch der Geschichte der Medizin
von Dr. Puschmann
Verlag Neuburger & Pagel, Jena (1902)

35. Rodd, C. S.: The family in the Old Testament
Bible translator 18, S. 19 - 26 (1967)
36. Schuepp, O.: Schöpfungsbericht und Naturwissen-
schaft
Reinhardt, Basel (1945)
37. Sellin, E. und Fohrer, G.: Einleitung in das
Alte Testament
Quelle & Meyer, Leipzig (1935)
38. Stern, C.: Grundlagen der Humangenetik
Gustav Fischer Verlag, Stuttgart (1968)
39. Struck, G. und Loeffler, L.: Einführung in die
Eheberatung
Grünewald Verlag, Mainz (1971)
40. Thieberger, F.: Jüdisches Fest, jüdischer Brauch
Jüdischer Verlag, Berlin (1967)
41. Thiel, J. F.: Kulturanthropologisches zur Insti-
tution der Ehe
Concilium 6, S. 307 - 312 (1970)
42. Trusen, J. P.: Darstellung der biblischen Krank-
heiten
Antiquariat Rudolf Kleinert, Bad Reichen-
hall (1966)
Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Posen 1843
43. de Vaux, R.: Das Alte Testament und seine Lebens-
ordnungen, Band I und II
Herder, Freiburg (1960 - 62)
44. Wendt, G. G.: Sonderdruck aus: Erbkrankheiten
Risiko und Verhütung
Tagungsbericht, Marburg (1975)
45. Wendt, G. G.: Genetik und Gesellschaft
Wiss. Verlagsgesellschaft, Stuttgart (1970)
46. Zingg, E.: Ehe und Familie nach den Gesetzen Mose
Judaica 20, S. 121 - 128 (1964)

VI. Konkordanz der in der Arbeit verwandten Bibelzitate

1. Adoption: 1. Mose 16, 2 (S. 21); 30, 3 - 13 (S. 21)
2. Ärztestand: Sir 9, 12 - 14 (S. 31); 38, 1 - 8 (S. 31)
3. Anerkennung eines Gottes: 2. Mose 20, 3, 5 (S. 7, 47, 60); 3. Mose 26, 14 - 33 (S. 61); 5. Mose 6, 4, 14 - 15 (S. 47, 60, 61)
4. Asylstädte: 2. Mose 21, 13 (S. 68); 4. Mose 35, 10 - 12 (S. 6); 5. Mose 19, 3 - 7 (S. 6)
5. Aussatz: 3. Mose 13 - 14 (S. 41, 42, 43, 51); 4. Mose 12, 15 (S. 42); 2. Kg 5, 14 (S. 42)
6. Auswahl der Ehepartner: 1. Mose 21, 21 (S. 7); 24, 33 - 53 (S. 7); 34, 4 (S. 7); 38, 6 (S. 7); Ri 14, 2 (S. 7)
7. Bedeutung der Kinder: 1. Mose 1, 28 (S. 17); 16, 2 (S. 17); 24, 5 - 8, 58 ff (S. 20); 29, 31 - 30, 24 (S. 17); 1. Sam 1, 5 (S. 17); Ps 127, 3 ff (S. 17); 128, 3 (S. 17); Spr 17, 6 (S. 17)
8. Beschneidung: 1. Mose 17, 10 - 12 (S. 35, 36); 21, 4 (S. 35); 2. Mose 4, 25 (S. 36); 12, 43 - 49 (S. 37); 3. Mose 12, 3 (S. 35, 36); Jos 5, 2 - 9 (S. 36)
9. Blut: 1. Mose 9, 4 (S. 52); 3. Mose 3, 17 (S. 52, 53); 17, 14 (S. 52); 5. Mose 12, 23 (S. 52)
10. Brautpreis: 1. Mose 29, 15 - 30 (S. 8); 34, 12 (S. 8); 2. Mose 22, 16 (S. 8); 1. Sam 18, 25 (S. 8)
11. Ehebruch: 2. Mose 20, 14 (S. 28); 3. Mose 20, 10 (S. 28); 4. Mose 5, 12 ff (S. 29); 5. Mose 5, 18 (S. 28); 22, 22 (S. 62)
12. Eheliche Treue: 1. Mose 2, 24 (S. 19); Spr 5, 17 - 19 (S. 19, 28); Pred 9, 9 (S. 19); Sir 9, 9 (S. 28); Mal 2, 14 ff (S. 28)
13. Ehen mit Ausländerinnen: 1. Mose 26, 34 (S. 11); 41, 45 (S. 11); 2. Mose 2, 21 (S. 11); 34, 15 ff (S. 11); 5. Mose 7, 3 ff (S. 11); 21, 10 - 14 (S. 11); 2. Sam 3, 3 (S. 11); 1. Kg 11, 1 (S. 11)
14. Ehescheidung: 5. Mose 22, 13 - 19, 28 ff (S. 27); 24, 1 - 4 (S. 16, 26, 27, 28); Jr 3, 1, 8 (S. 27, 28); Hos 2, 4 (S. 26)

15. Erbschaftsbestimmungen: 1. Mose 25, 6 (S. 21);
4. Mose 27, 1 - 11 (S. 21, 22); 36, 1 - 9
(S. 10, 21, 24); 5. Mose 21, 15 ff (S. 21);
2. Kg 20, 1 (S. 21)
16. Erkrankungen der Genitalien: 3. Mose 15 (S. 37, 38,
51); 4. Mose 5, 2 (S. 37)
17. Erstgeburt: 1. Mose 25, 29 - 34 (S. 21); 43, 33
(S. 20); 5. Mose 21, 15 - 17 (S. 20); 1. Chr
5, 1 (S. 21)
18. Erziehung und religiöse Unterweisung: 2. Mose 10, 2
(S. 15); 12, 24 ff (S. 59); 13, 8 (S. 15);
20, 12 (S. 17); 3. Mose 19, 3 (S. 17); 5. Mose
4, 9 ff (S. 15); 6, 7, 20 - 25 (S. 15); Spr 1,
1 - 8 (S. 15, 16, 17); 6, 20 (S. 15, 17); 13,
24 (S. 15); 22, 15 (S. 15); 29, 15 - 17 (S. 15);
Sir 30, 1 - 13 (S. 15)
19. Feste - Fest der ungesäuerten Brote: 2. Mose 12,
15 - 20, 23 - 27 (S. 58, 59); 23, 15 (S. 59);
34, 18 (S. 59); 3. Mose 23, 6 (S. 58); 4. Mose
9, 11 (S. 58); 5. Mose 16, 1 - 8 (S. 58, 59)
- Laubhüttenfest: 3. Mose 23, 34 (S. 59);
5. Mose 16, 13 (S. 59)
- Paschafest: 2. Mose 12, 1 - 14 (S. 58); 3.
Mose 23, 5 (S. 58); 4. Mose 9, 1 - 14 (S. 58);
28, 16 - 25 (S. 58); 5. Mose 16, 1 - 8 (S. 58)
- Sabbat: 1. Mose 2, 2 (S. 57); 2. Mose 20,
9 ff (S. 56, 57); 23, 12 (S. 56); 5. Mose 5,
13 ff (S. 56, 57); Hos 2, 13 (S. 56)
- Wochenfest: 2. Mose 23, 16 (S. 59); 34, 22
(S. 59); 5. Mose 16, 10 - 12 (S. 59)
20. Fett: 3. Mose 3, 14 - 17 (S. 52, 53); 7, 22 ff
(S. 53)
21. Frauenpersönlichkeiten: Ri 4, 4 (S. 19); Rt (S. 19);
2. Kg 11 (S. 19); 22, 14 ff (S. 19); 2. Chr 22,
10, (S. 19); 34, 22 ff (S. 19)
22. Geburt: 1. Mose 3, 16 (S. 39); 2. Mose 1, 16, 19
(S. 39); 3. Mose 12 (S. 39, 51); Ps 48, 7
(S. 39); Jes 13, 8 (S. 39); 21, 3 (S. 39);
42, 14 (S. 39); Jer 4, 31 (S. 39); 6, 24 (S. 39);
Hos 13, 13 (S. 39)

23. Geisteskrankheiten: 1. Sam 16, 14, 16, 23 (S. 45);
19, 24 (S. 45); Jr 29, 26 (S. 45); Dan 4, 28 ff
(S. 45)
24. Gesetzessammlungen: 2. Mose 20, 2 - 17 (S. 66); 20,
22 - 23, 33 (S. 67); 3. Mose 1 - 26 (S. 67);
5. Mose 5, 6 - 21 (S. 66); 12 - 26 (S. 67)
25. Hebammen und Ammen: 1. Mose 24, 59 (S. 40); 35, 8, 17
(S. 39, 40); 38, 27 - 30 (S. 31, 39); 2. Mose 1,
15, 20 - 21 (S. 31, 39); 2, 7 - 9 (S. 40); 4.
Mose 11, 12 (S. 40); Hes 16, 4 (S. 39)
26. Hiobs Krankheit: Hb 2, 7 (S. 42); 7, 5 (S. 42); 16,
13 - 14 (S. 42); 19, 20 (S. 42); 30, 17 (S. 42);
42, 10 (S. 43)
27. Jungfräulichkeit: 3. Mose 21, 7, 13 (S. 9); 5. Mose
22, 13 - 21 (S. 9, 27); Hb 31, 1 (S. 8)
28. Krankheit als Strafe Gottes: 3. Mose 26, 14 - 16
(S. 34); 5. Mose 28, 21, 60 (S. 34); 32, 39
(S. 34)
29. Leibeigenschaft: 2. Mose 21, 2, 26 - 27 (S. 63);
3. Mose 25, 39 ff (S. 63); 5. Mose 15, 12
(S. 63); Jr 34, 14 (S. 63)
30. Levirat: 5. Mose 25, 5 - 10 (S. 24); Rt 4, 5, 10, 17
(S. 24)
31. Medizinische Therapieformen: 1. Sam 16, 16, 23
(S. 32); Jes 1, 6 (S. 32); Hes 30, 21 (S. 32)
32. Menstruation: 3. Mose 15, 9, 19 - 24 (S. 40)
33. Nächstenliebe: 2. Mose 22, 21 - 26 (S. 63, 68); 23,
6 - 9 (S. 63, 68); 3. Mose 19, 33 - 34 (S. 63,
68); 5. Mose 10, 18 - 19 (S. 63); 23, 16
(S. 63, 68)
34. Namensgebung: 1. Mose 4, 1 (S. 17); 16, 15 (S. 17);
17, 19 (S. 17); 25, 25 (S. 18); 29, 31 - 30,
24 (S. 17, 18); 35, 18 (S. 17, 18); 38, 29
(S. 18); 2. Mose 2, 22 (S. 17)
35. Opfer - Brandopfer: 1. Mose 8, 21 (S. 52); 3. Mose
1 (S. 52); 4, 16 (S. 52); 6, 14 (S. 52); 12,
6 - 8 (S. 51); 22, 17 - 25 (S. 52)

- Gemeinschaftsopfer: 3. Mose 3 (S. 52); 7, 12 - 18 (S. 52); 22, 18 - 21, 29 - 30 (S. 52)
 - Speiseopfer: 2. Mose 29, 38 - 40 (S. 53); 3. Mose 2 (S. 53); 6, 7 - 11 (S. 53); 23, 13 (S. 53); 4. Mose 15, 1 - 12 (S. 53)
 - Sühnopfer: 3. Mose 4 (S. 53); 5 (S. 53); 6, 17 - 23 (S. 49, 53); 15, 14 - 25, 29 - 30 (S. 51)
 - Weihrauchopfer: 2. Mose 30, 7 - 8, 34 - 38 (S. 53)
36. Pest: 1. Sam 5, 6 (S. 43); 6, 4 (S. 43); 2. Kg 19, 35 (S. 43); 20, 7 (S. 43); Jes 37, 36 (S. 43); Jr 21, 6 (S. 41); Hes 14, 21 (S. 41)
37. Polygynie: 1. Mose 16, 4 (S. 25); 26, 34 (S. 25); 28, 9 (S. 25); 29, 30 (S. 25); 30, 1 (S. 25); 36, 1 - 5 (S. 25); Ri 8, 30 (S. 25); 1. Sam 1, 5-6 (S. 25); 2. Sam 5, 13 (S. 25); 1. Kg. 11, 1 ff (S. 25)
38. Reine und unreine Tiere: 1. Mose 8, 20 (S. 34); 3. Mose 11 (S. 34, 35); 27, 27 (S. 34); 5. Mose 14, 3 - 20 (S. 34)
39. Stammesoberhaupt: 4. Mose 7, 2 (S. 6)
40. Stellung des letztgeborenen Kindes: 1. Mose 37, 3 (S. 21); 44, 20 (S. 21)
- der Frau: 1. Mose 24, 5 - 8, 58 ff (S. 20); 2. Mose 20, 17 (S. 18); 5. Mose 21, 14 (S. 16); Spr 31, 10 - 31 (S. 19)
 - des Ortsältesten: 5. Mose 21, 18 - 21 (S. 14)
 - des Patriarchen: 1. Mose 38, 24 (S. 14)
41. Stillen: 1. Mose 21, 7 (S. 40); 1. Sam 1, 21 ff (S. 40); 1. Kg 3, 21 (S. 40)
42. Einzelne Strafbestimmungen: 1. Mose 9, 6 (S. 68); 1. Mose 38, 24 (S. 33); 2. Mose 21, 12 ff (S. 61, 64, 68, 69); 22, 1 - 16 (S. 62, 69); 31, 14 (S. 60); 3. Mose 20, 9 - 16 (S. 28, 33, 61, 62, 64); 21, 9 (S. 33, 62); 24, 17 (S. 61); 4. Mose 35, 16 - 21 (S. 61); 5. Mose 13, 10 (S. 62); 17, 5 (S. 62); 21, 18 - 21 (S. 62, 64); 22, 19 - 21, 24 (S. 9, 27, 62, 69); 24, 7 (S. 61); 25, 3 (S. 68); Esr 7, 26 (S. 69)

43. Totenbehandlung: 1. Mose 50, 2 (S. 32); 2. Chr 26, 23 (S. 33); Am 2, 1 (S. 33)
44. Unreinheit und Reinigung: 3. Mose 6, 21 (S. 49); 11, 24, 28 (S. 48); 12, 2 ff (S. 39, 48, 51); 13 - 14 (S. 41, 42, 43, 48, 51); 15, 2 ff, 25 ff (S. 37, 38, 40, 48); 22, 3 ff (S. 38, 48); 4. Mose 19, 1 - 16 (S. 48, 49); 31, 19 - 24 (S. 49)
45. Verbot der Abbildung Gottes: 2. Mose 20, 4 (S. 47)
46. Verlobung: 5. Mose 20, 7 (S. 8); 22, 23 - 27 (S. 8)
47. Verwahrungshaft: 3. Mose 24, 12 (S. 69); 4. Mose 15, 34 (S. 69); 1. Kg 22, 27 (S. 69)
48. Verwandtenheirat: 1. Mose 24, 4 (S. 11); 28, 2 (S. 11); 3. Mose 18 (S. 10, 12); 4. Mose 36, 6 - 9 (S. 11); Ri 14, 3 (S. 11)
49. Witwen: 1. Mose 38, 11 (S. 22); 3. Mose 22, 13 (S. 22); Rt 1, 8 (S. 22)

An dieser Stelle möchte ich Herrn Prof. Dr.
H. Oepen für die Überlassung des Themas und
seine Unterstützung und Anregungen bei der
Abfassung der vorliegenden Arbeit herzlich
danken.

Lebenslauf

Ich wurde am 3. 4. 1950 als Tochter des Chemikers Dr. Dieter Sundhoff und seiner Frau Ursula geb. Ober, in Halle/Saale geboren.

Am 1. 9. 1956 wurde ich in die Volksschule Leuna eingeschult, die ich 1,5 Jahre besuchte. Nach der Flucht meiner Familie aus der DDR im März 1958 wohnten wir in Köln-Stammheim und ich setzte meine Schulzeit in der Volksschule Leverkusen-Bayerwerk fort. Im April 1960 wechselte ich auf das Städt. Mädchengymnasium Köln-Mülheim, wo ich am 30. 5. 1968 das Abitur bestand.

Zum WS 1968/69 begann ich das Studium der Zahnheilkunde an der Universität Marburg und legte dort im September 1969 die naturwissenschaftliche Vorprüfung ab. Nach dem Physikum im März 1971 wechselte ich in das Fach Humanmedizin und absolvierte im März 1972 die ärztliche Vorprüfung. Am 15. 7. 1975 legte ich vor dem Prüfungsausschuß in Marburg die ärztliche Prüfung ab.

Seit dem 1. 11. 1975 arbeite ich als Medizinalassistentin in der Medizinischen Klinik Marburg.

Meine Hochschullehrer in Marburg waren:

Buchholz, Denicke, Dimroth, Exner, Friedrich, Graul, Hamelmann, Hensel, Heuser, Hilgermann, Hort, Jacob, Karlson, Klaus, Kleinsasser, Koecke, Koransky, Linneweh, Martini, Nultsch, Petry, Rodeck, Rosemann, Siegert, Straub, Walcher

